This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Libreria NARDECCHIA
ROMA

Phil 4070.1.60

HARVARD COLLEGE LIBRARY

FROM THE
George Schünemann Jackson
FUND
FOR THE PURCHASE OF BOOKS ON
SOCIAL WELFARE & MORAL PHILOSOPHY

GIVEN IN HONOR OF HIS PARENTS, THEIR SIMPLICITY
SINCERITY AND FEARLESSNESS

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ULTIMA CRITICA

Digitized by Google

Digitized by Google

ULTIMA CRITICA

DI

AUSONIO FRANCHI

LA FILOSOFIA DELLE SCUOLE ITALIANE

MILANO
Libreria Religiosa
DI
GIUSEPPE PALMA
Via Lupetta, N. 12
1889

Digitized by Google

Phil 4070.1.60

HARVARD COLLEGE LIBRARY
JACKSON FUND
July 16, 1927
(3 vols)

Proprietà letteraria.

MILANO - TIP. LOMBARDI
7. FIORI OSCURI 7.

Digitized by Google

LETTERA PROEMIALE

AL

PROF. G. B. MARSANO

Digitized by Google

Neque quisquam nisi imprudens, ideo quia mea errata reprehendo, me reprehendere audebit. Sed si dicit non ea debuisse a me dici, quia postea mihi etiam displicerent, verum dicit et mecum facit. Eorum quippe reprehensor est, quorum et ego sum. Neque enim ea reprehendere deberem, si dicere debuissem.

S. AUGUST., Retract., Prologus.

Digitized by Google

LETTERA PROEMIALE *

Mio caro Marsano,

1. Mi hai fatto parecchie volte la domanda, perchè da molti anni in quà io non abbia dato più nessun libro alle stampe; perchè mai, avendo nel decennio 1851-60 fatto gemere (era la frase classica de' nostri avi) spesso i torchi, poco io li abbia adoperati nel decennio 1861-70, e meno che mai negli anni successivi. Una risposta da soddisfare pienamente al tuo desiderio mi avrebbe tirato in un lungo discorso; e però cercai sempre di sbrigarmene in poche e vaghe parole, come si fa quando si vuol eludere una questione, che metterebbe in qualche impiccio. Ma l'ultima volta che ci accadde di ritoccare quel tasto, tu mi esprimevi ancora il tuo desiderio con sì affettuosa instanza, ch'io dovetti per amore o per forza prometterti di rispondere ampiamente, tostochè mi fosse possibile, a quella tua domanda. Ed a mantenerti la promessa il meglio che per me si potesse, me ne venni a passar le vacanze su questi deliziosi

* Scritta per la massima parte nell'estate del 1879; riveduta poi ed ampliata sì per non dar luogo ad anacronismi, e sì per tener conto di studj e fatti posteriori.

Digitized by Google

colli di Bergamo (1), ove le bellezze incantevoli della natura conciliano quella pace e tranquillità di animo, quella libertà e serenità di spirito, senza di cui non avrei forse potuto mai mettere mano a questa scrittura. Farò anzi più del debito mio; poichè oltre le ragioni del lungo silenzio, ti esporrò quelle altresì che mi hanno indutto a romperlo, e molto probabilmente per l'ultima volta.

2. La prima ragione si fu la mancanza di tempo. Dacchè nell'autunno del 1860 il conte Mamiani, ministro della publica instruzione, mi creò professore conferendomi la catedra di Storia della filosofia, la scuola tornò ad essere, come prima del 1852, la principale, per non dir l'unica occupazione della mia vita. Nè certamente me ne lagno; chè la pedagogia fu sempre la mia passione, la mia delizia; e non conosco stato o professione che potesse fruttarmi tanto di contentezza e felicità, quanto ne ho goduto a vivere tutto pe' fanciulli d'una scuola primaria o pe' giovani di un'università e di un'academia. Ma appunto per ciò la scuola non mi lascia quasi pensar ad altro che agli scolari, e non mi concede di attendere ad altri lavori di lunga lena, quali richiederebbe un'opera di filosofia.

Se io parlassi ad uno che non fosse professore, o fosse di quei certi professori... c'intendiamo? mi aspetterei quì esclamazioni di maraviglia, come se dicessi cose incredibili, e cercassi di scusare la mia inerzia con pretesti peggio che assurdi. E mi citerebbe, se non l'esempio suo proprio, quello di tanti e tanti altri,

(1) E vi ritornai parecchi anni di seguito, impiegando le ferie estive-autunnali nel proseguire tratto per tratto il tema, che avevo in questa lettera già divisato.

Digitized by Google

ai quali dopo il primo o secondo anno la scuola non costa più veruna fatica, e non toglie se non il tempo preciso delle lezioni, cioè un tre o quattro ore la settimana per otto (e in realtà oggimai nè anche sette) mesi dell' anno. Ma con te non ho a temere di simili objezioni: l'accordo di pensieri e d'affetti che da trenta e più anni ci stringe in amicizia, concerne pure e sopratutto il nostro modo d'intendere ed esercitare l'officio dell'insegnamento. E l'esperienza tua propria non solo ti rende credibile, ma ti mostra affatto naturale e necessario il caso mio di non aver più potuto, in grazia della scuola, dar mano ad altri studj e ad altri libri. Dieci, venti anni di pratica non mi hanno punto alleggerito il peso del professorato; ed oggi ancora per prepararmi ciascuna lezione mi occorre tanto tempo e tanto lavoro, quanto ne' primi giorni. Non dirò se mi faciano invidia o pietà coloro, che salgono in catedra con la medesima disinvoltura e indifferenza onde vanno a conversazione od a passeggio, ed improvisano le loro lezioni come certi poeti i loro canti. Merito o torto che sia (lasciamone il giudizio agli scolari), confesso di non averlo: sarà effetto di poco ingegno, di poco sapere, o di che che si voglia; ma il fatto sta così, e non è in poter. mio di fare altrimenti.

3. La seconda cagione, d'indole diversa, ma di non minor forza, si fu che insieme co 'l tempo mi mancò pure la voglia. E mi mancò per un concorso di motivi, che non so se a te parranno tutti legitimi, ma che per me ebbero un valore decisivo. Lascia dunque che te ne espònga i principali.

Con l'avanzare negli anni e negli studj mi avvenne il contrario di quel che suole per lo più accadere: in luogo di aumentare la facilità, la prontezza a scrivere,

Digitized by Google

venne in me prevalendo la peritanza, la ritrosia. Ero sempre meno contento delle cose che avea scritto, e sempre più incontentabile per quelle che vagheggiava di scrivere.

E primieramente, quanto allo stile ed alla lingua, o come dicono oggidì, alla *forma*, la lettura de' classici latini ed italiani, che seguitò ad esser sempre la mia più cara ricreazione, dovea rendermi vie più severo nel giudicare così li scritti miei, come li altrui: severità che rispetto al già fatto si risolve in pentimenti troppo tardivi ed inutili, per quantunque sinceri; ma rispetto al da farsi importa un timore di far male o una disperazione di far bene, che conduce in ultimo costrutto a non far nulla.

— Oh! un libro di filosofia, mi dirai, non è po' poi un'opera d'arte; quei pregi di purezza, grazia, eleganza, che contano il più nell'una, contano il meno nell'altro. — Sta bene, ma contano pur sempre tanto da non potersene far senza, chi intenda di scriver libri perchè si leggano, e non soltanto perchè si stampino. Or quest'ultimo è veramente il caso della massima parte de' libri filosofici, che vengono alla luce in Italia. Son nati morti, perchè fatti a posta per ributtare, e non per allettare i lettori. Parlano una lingua, che non è di nessun popolo, di nessun paese. Non è più l'italiano infrancesato di altri tempi, che almanco era chiaro e si capiva da tutti; ma o è un italiano intedescato, che par costruito a bello studio per servire di prova al paradosso diplomatico: la lingua esser data all'uomo per celare, e non per esprimere il pensiero; o è un italiano rifatto ad uso dei secentisti, ma con tal soprasello di grecismi e latinismi, di tropi e figure così stravaganti, che al paragone i versi del cavalier Marino e le prose di monsignor Aresi riescono modelli

Digitized by Google

di attica semplicità e naturalezza. A costoro, per fermo, lo schiccherare un libro non costa gran fatica; ma al publico ne costa ancor meno il mandar libri ed autori alla malora. E quante volte mi toccò di udire uomini cultissimi farsi beffe della filosofia, giudicandola da tanti filosofastri, che cinguettano da barbari o sbalestrano da deliranti! E allora la mia renitenza a scrivere diviene più forte che mai; difido più che mai di me stesso; disputo fra me e me su d'ogni frase e d'ogni parola; e se in gioventù mi bastava talora a mala pena un'intera giornata di studio a comporre una pagina, in età avanzata non mi basta sovente nè anche a terminare, anzi a cominciare un periodo.

4. Alla difficultà della forma letteraria s'aggiunse ancora per me quella della sustanza filosofica: il titubare circa la lingua o i modi di dire veniva aggravato dal titubare sempre più circa il pensiero o le cose da dire. La filosofia da me abbracciata in luogo di quella appresa nelle scuole non peccava certo, tu lo sai, di dogmatismo; intendeva anzi di andar molto cauta e circospetta nelle sue conclusioni; si professava e si chiamava *critica* per eccellenza, e da' suoi avversarj era anzi communemente detta *scettica* a dirittura. Avendo dunque preso le mosse da un filosofare così guardingo e riserbato, avrei pur dovuto con l'andar del tempo acquistare maggior sicurezza e franchezza di giudizj; avanzarmi più ardito e risoluto nella via di quel criticismo o scetticismo che voglia dirsi; e convertire le negazioni relative o dubitative in assolute. Così fanno non pochi tra i filosofanti. Abbracciato che abbiano un sistema da giovani, quello è e rimane sempre per loro la verità inconcussa, il criterio di tutti i loro giudizj, la norma di tutti i loro studj.

Digitized by Google

Nei libri che prendono a leggere non cercano più se l'autore dica bene o male, abbia ragione o torto; ma unicamente se sia fautore o avversario del loro sistema. E se fautore, egli è un grand'uomo, e le sue opere son tesori di scienza e sapienza infallibile; ma se avversario, egli è un idiota, ed i suoi scritti nè pur degni di menzione. Così non odono altro che approvazioni e difese della loro opinione, censure e condanne di ogni altra. Come potrebbe mai affacciarsi alla loro mente un timore, un dubio d'essersi potuti ingannare (1)? Or ad un metodo così prestabilito, per buona ventura non ho mai saputo nè voluto acconciarmi. L'entusiasmo giovanile, con cui m'ero dato al criticismo tedesco ed al positivismo francese, durò bensì alcuni anni, ma poi passò per dar luogo a nuovi e più maturi studj su 'l valore comparativo delle antiche e delle moderne dottrine; e quindi intorno a tante questioni, che mi parea di aver risolute positivamente o negativamente con piena certezza, mi venivano trovati ognidì argumenti da scuotere anzichè rassodare la mia persuasione, tali insomma da rendermi sempre meno fermo così nell'adesione alle dottrine moderne, come nell'aversione dalle antiche.

Tal è, del resto, se ne togli quei fanatici settarj dianzi ricordati, il caso più commune fra li studiosi; poichè quanto più la mente si esercita e si addentra nella speculazione, tanto più riconosce l'insufficienza, l'imperfezione del proprio sapere; diviene più rigorosa,

(1) « Niun mai si fa a cercare ciò che ha per fermo d'aver « già ritrovato; e quindi il mai non uscir d'errore chi mai non « entra in sospetto d'errare. E di questo necessario è che più « agevolmente patiscan coloro, che o tutto credono a sè stessi, « o tutto agli altri. » Bartoli, La Tensione e la Pressione, c. XXXII.

Digitized by Google

più scrupolosa nel sentenziare; e fa sempre maggior conto dell'amara esperienza, che la convince troppo spesso di aver errato credendo di conoscere ciò che ignorava, e pigliando paralogismi per dimostrazioni. Laonde provai anch'io in me stesso la verità dell'antica massima, che più si sa, e più si dubita; ossia che quanto più s'impara, tanto più si vede a scemare il campo di ciò che si conosce, e ad ingrandire quello di ciò che s'ignora. E allora si bada a studiare per sè, e non a scrivere per li altri.

5. V'è poi da aggiungere un cotal fastidio e ribrezzo, che troppe volte mi prese al vedere con quanta leggerezza si scriva e si stampi intorno a' più ardui e scabrosi problemi da molti e molti, che poco li hanno studiati e punto intesi. Fanno il maestro, quando avrebbero gran bisogno di tornar ancora scolari. Fabricano teorie e sistemi, riformano principj e illazioni, sentenziano e decidono di tutto, non trovano difficultà nè ostacoli in nulla, quasi fossero la scienza in persona, mentre appunto mostrano di non personificare altro che l'ignoranza. Se tu sapessi, amico mio, il gran numero d'esempj che a' miei dì n'ebbi a vedere e toccare, parrebbe certamente anche a te naturale e ragionevole quella riluttanza a scrivere e stampare, che per legge di contrasto o reazione s'è impossessata di me, e buono o mal mio grado non mi permise più per tanti anni di ripigliare la penna.

E dacchè ho sciolta la bocca al sacco, lasciami vuotarlo. Il male di questi esempj è peggiorato da una circostanza molto aggravante, cioè dall'esser frequente e commune massimamente fra' giovani. De' quali non pochi senza dubio alla vivacità dell'ingegno e all'energia del volere sanno accoppiare la modestia dell'animo,

Digitized by Google

che è il più bello e caro ornamento della giovinezza. Ma troppo più abundano oggidì quelli altri, pieni di temerità e presunzione, gonfj di vanità e superbía, che nulla stimano superiore alle loro forze ed ai loro meriti; guardano con piglio di compassione o disprezzo chi non s' inchina al loro genio; e il loro genio consiste unicamente nello sparlare di tutto e di tutti senza rispetto nè riguardo a nulla ed a nessuno (1). E poi gridano all' ingiustizia, alla persecuzione degli uomini e delli Dei, se a' primi passi che muovono nella loro carriera non han tosto raggiunta l'ultima meta! Vizio detestabile in ogni professione, ma sopratutto in quella delle lettere, dove arreca danni e malanni gravissimi, e sovente irreparabili. E bastino per prova quelli che saltano più agli occhi di tutti, nella stampa e nella scuola. Nell' una un diluvio di scritti d' ogni materia e d'ogni forma, tirati giù a furia come vien viene, da sbarbatelli che si danno aria di riformatori, innovatori in prosa e poesia, mentre non annunziano altro di nuovo che una precocità di depravazione mentale e morale, degno noviziato della scuola che ripone il suo

(1) Con quanto maggior veemenza ripeterebbe oggi la sua apostrofe il Gioberti! « Oh pudore antico e modestia della gio« ventù italica, dove siete voi? A voi fu dovuto in gran parte « il fiore della patria sapienza; a voi ogni nostra grandezza « e nell' età più antica e in quella che vide risurgere la umana « cultura, quando le nuove generazioni si erudivano sotto la di« sciplina e con l' esempio dei padri alle magnanime imprese « del senno e dell' ingegno, e i giovani si abilitavano con lo « studio e la verecondia a diventare uomini sommi. Ma ora che « ogni sbarbatello, ogni scolaruzzo vuol dottoreggiare a suo ta« lento, ora che niuno vuole apprendere e ciascuno pretende « insegnare, siam ridutti ad arrossire della nostra propria fama. » Errori filosofici di A. R., tom. 2, lettera 11ª, pag. 271-2. (Capolago, 1846).

Digitized by Google

ideale nel regno di Satana. E nell'altra una turba di maestri e dottori in erba, che si vantano atti e pronti ad insegnare qualunque disciplina; credono di usare una gran degnazione rassegnandosi a professare in una scuola media; e in luogo di attendere al loro officio non pensano che a raccommandazioni, sollecitazioni, intrighi, raggiri per qualche avanzamento; e ottenutone uno, pregano, piagnucolano, strisciano, smaniano per averne un altro, e poi un altro,... senza fine. Così giungono, con la loro maestria nell'arte di arrampicarsi, a' sommi gradi della gerarchia scolastica, quando a mala pena meriterebbero di stare negl'infimi; salgono in catedra dove avrebbero da sedere nei banchi; insegnano a giovani, da cui avrebbero non di rado ad imparare; e la loro parola, priva di ogni autorità e dignità, in luogo di inspirare agli uditori il rispetto, l'amore, il culto, la passione degli studj, riesce ad ingenerarne disgusto e aborrimento anche a' più volonterosi e meglio disposti (1).

(1) E costoro son poi i primi e più caldi promotori di società, conferenze, adunanze, circoli, congressi per la riforma di tutti li studj e di tutte le scuole; sono i più zelanti e ardenti banditori di una nuova pedagogia, d'una pedagogia scientifica, positiva, sperimentale... Se non che tutte le grandi riforme pedagogiche e didattiche da loro proposte e raccommandate riguardano prima e sopra d'ogni cosa l'aumento de' loro stipendj, e poscia i programmi, i libri di testo, i metodi d'insegnamento, la forma dei banchi, ecc.; ma non trovasi mai all'*ordine del giorno* nessun di quei temi, che si riferiscono veramente all'essenza, alla vita, all'anima della pedagogia. Per es.: quali sono le doti proprie d'un maestro educatore? quali i doveri speciali che ha da adempire? quali le virtù di cui specialmente dev'essere modello in iscuola, in famiglia, in publico? quali i vizj e difetti da cui particolarmente deve guardarsi? quale il miglior sistema di premj per i maestri buoni, e di pene per i cattivi?... Se questi e simili temi venissero studiati e svolti e discussi con un

Digitized by Google

6. Eccoti, caro amico, le ragioni subjettive (come le qualifica il vocabolario moderno) del fatto mio. Ve n'ha però altre non meno stringenti, che derivano non più dallo stato dell'animo mio, sibbene dalla condizione stessa degli studj filosofici. A che negare o tacere una verità ormai così evidente come l'evidenza stessa? La filosofia nella seconda metà del nostro secolo non *va* più soltanto *povera e nuda*, come a' tempi del Pe-

po' di quel grandissimo ardore onde son trattati li altri, si verrebbe certamente dai più, se non da tutti, a riconoscere che le nuove pedagogie e i metodi nuovi con le tante novità che si rinovano di giorno in giorno, non sono altro generalmente parlando che nuove ciurmerie, le quali sotto il nome di scienza ed arte pedagogica spacciano un formalismo sterile e vano, un apparato tutto esterno e mecanico e posticcio, perchè non informato da una fede morale e religiosa nell'arduo e nobile e sacro apostolato che è l'educazione; perchè non vivificato da uno zelo fervente, indefesso nell'esercitarlo e adempirlo come scopo e dovere supremo della propria vita. E se ne caverebbe, presto o tardi, questa conclusione finale: che nella pedagogia la parte minore spetta alla scienza ed all'arte, la maggiore e la massima alla morale e alla religione; e che l'ottimo maestro non è il più ricco d'ingegno e di dottrina, ma bensì quello che con una cultura sufficiente al suo grado ha l'amore, la passione della scuola; che vive tutto pe' suoi scolari; e che nella buona riuscita degli uni e nel buon andamento dell'altra ripone il centro de' suoi pensieri e de' suoi affetti, la meta de' suoi desiderj e delle sue speranze, la pace della sua coscienza e la felicità della sua vita. Quì sta per l'educazione e per l'educatore la scienza delle scienze e l'arte delle arti; quì tutto il segreto della pedagogia. Con quell'amore, con quella passione un maestro troverà sempre nel suo cuore paterno, nel suo spirito religioso una guida sagace, industre, sicura a ben dirigere la sua scuola, e supplire alla deficienza de' programmi e testi e metodi a lui mal prescritti o da lui male scelti; laddove senza quell'amore e quella passione non c'è metodo, nè testo, nè programma, non c'è arte, nè scienza che possa mai fare un buon maestro e una buona scuola.

Digitized by Google

trarca, ma è ridutta al punto di non saper più dove nè come andare. Essa che nell'êra antica comprendeva tutta quanta la scienza, umana o divina che fosse; e nel medio evo abbracciava ancora tutta la scienza naturale e razionale; nell'età moderna venne a poco a poco perdendo del suo dominio, fino ad essere ultimamente esclusa essa stessa e bandita affatto dal regno della scienza. Perocchè nel linguaggio communemente già invalso anche fra noi, filosofia e scienza non sono più una cosa sola, nè più due cose omogenee e consociate fra loro; ma sono invece due ordini di cognizione separati ed opposti; talchè scienza vuol dire dottrina non filosofica, come filosofia dottrina non scientifica. E siccome, d'altra parte, è la scienza che oggidì vien gridata da tutti unica maestra, unica signora del mondo; è la scienza che per consenso universale può tutto, fa tutto, è tutto; ne vien da sè bella e chiara ed apodittica la conclusione, che dunque la filosofia, antitesi della scienza, non sa nulla, non può nulla, non è nulla: cioè, intendiamoci, nulla di reale, di utile e positivo; giacchè almeno i più discreti si degnano di concederle ancora quel grado d'esistenza, che spetta alle fantasticherie, alle illusioni, ai sogni, ai vaneggiamenti, e cose simili.

E vedi bizzarrie e stranezze del cervello umano! Si magnifica appunto *la scienza* così in astratto, in genere, prescindendo da ogni determinazione speciale e concreta: cioè i nemici più arrabiati delle idee universali, ch'essi deridono e detestano come entità imaginarie, categorie, metafisicherie, scolasticherie da medio evo; li apostoli più fanatici delle realtà sperimentali, ch'essi riducono tutte a' fatti sensibili, a cose da guardarsi con li occhi e palparsi con le mani; ecco che han fatto loro grido di guerra, loro divisa ed insegna, loro sim-

Digitized by Google

bolo, loro idolo, loro Dio... che cosa? un'astrazione proprio di quelle, ch'essi non rifinano di schernire e vituperare per roba da metafisici, da scolastici, da medio evo.

Or bene, sotto l'impero di un'*opinione publica* (con questo nome l'han battezzata) che fa tale stima e tal conto della filosofia, lo scrivere libri di filosofia mi sembra un'opera così vana, un lavoro così sprecato, come sarebbe il parlare una lingua morta dove e quando non è cultivata nè capita più da nessuno. Laonde piuttosto ammirabile che imitabile pare a me la costanza di Terenzio Mamiani, il quale pur lamentandosi di frequente e a buon diritto che di filosofia oggimai non si vuol più saperne, e che i poveri filosofi non han più uditori nè lettori, e predicano o scrivono al deserto, sèguita nondimeno e persevera (1) con alacrità singolare, e veramente eroica per un uomo della sua età, a publicar libri e trattati e articoli di filosofia. Io per me confesso di non aver tanta virtù; ed anzichè parlare di filosofia a gente, che all'udirne solo il nome si stringe nelle spalle, crolla il capo, e ti pianta lì borbottando fra i denti: ciance! pazzie! in verità amo meglio tacere. *Ubi auditus non est, non effundas sermonem* (2).

7. Tanto più, che per i filosofi italiani in particolare v'è mala giunta a cattiva derrata. Essi hanno un'altra disdetta, che concorre a peggiorare la condizione già per sè tristissima de' loro studj. I filosofi francesi, e da parecchi anni in quà fors'anco più li inglesi ed i tedeschi trovano lettori, non che nel loro paese, fra li stu-

(1) E perseverò ancora parecchi anni, fino alla sua morte.
(2) Eccles., XXXII, 6.

Digitized by Google

diosi d'ogni nazione civile; i loro libri, comechè spesso di poco o niun pregio, vengono tosto annunziati da mille giornali e riviste per tutta Europa; se ne fanno sunti, commenti, critiche, apologie, e non di rado traduzioni in varie lingue; onde li autori vengono vie più incuorati a scrivere, quanto più han ragione di confidare che dovunque son cultori della filosofia, c'è chi porge ascolto alla loro voce, esamina le loro idee, ed approvandole ne rafforza in loro la persuasione, o confutandole ne agevola il disinganno. All'incontro, i filosofi italiani che hanno già sì pochi lettori indigeni (assai meno proporzionalmente de' francesi, inglesi, e tedeschi), di stranieri poi non ne han punto del mondo. I loro libri giungono a grande stento, e nè anche sempre, a varcare i confini della provincia; ma a passare le frontiere del Regno (salvo eccezioni così rare da potersi contare fra' miracoli) non ci arrivano mai. Nascono e muojono senza che fuori d'Italia se n'abbia notizia e se ne facia menzione. E pure talvolta sono opere d'assai maggior vaglia che molte e molte straniere; ma che monta? Queste han corso, perchè hanno credito; e quelle no. A' nostri autori pertanto vien meno fin la magra soddisfazione d'esser sottoposti al giudizio d'una critica ostile: essi devono rassegnarsi a non trovare nè pur chi voglia udirli per condannarli!

Ed il peggio si è, che di questo disprezzo dei lettori stranieri si fanno altresì complici i più de' nostrani; i quali mostrano un'avidità insaziabile di tutto quanto proviene d'oltremonti, ed uno schifo invincibile di ogni produtto del nostro suolo. Laonde certi libri, che usciti in luce fra noi ricadrebbero tosto nelle tenebre dell'oblio, e forse tra le risa e le beffe de' pochi curiosi che li avessero degnati d'uno sguardo; sol perchè publicati a Parigi, a Londra, a Berlino levano subito gran rumore

Digitized by Google

nella chiesuola de' filosofanti, hanno gran voga, son letti e studiati con premura e diligenza, se non forse anche lodati e ammirati come capilavori.

Tali sono i conforti e i compensi, che possono attendersi in Italia li scrittori di filosofia!

8. Dirai tu per avventura, ch'io mi lascio trasportare dalla passione tropp'oltre; e mi ricorderai non pochi scrittori de' nostri dì, e forestieri e nostrali, le cui publicazioni filosofiche vennero e vengono accolte dal plauso generale; sì che li editori devono moltiplicarne le ristampe, e li autori ne van celebrati, non mica in qualche crocchio di pochi dilettanti, ma bensì in tutto il mondo civile. — No, amico mio, non li ho già dimenticati; li tengo anzi presenti alla memoria discorrendo con te, perchè il caso loro conferma, e non distrugge il mio argumento.

Ed invero, li scrittori a cui alludiamo, che razza di filosofi son dessi? Sono i corifei di quella scuola che s'intitola e si vanta *positiva*, e che fa del positivismo appunto il contraposto negativo ed esclusivo della filosofia. Sono coloro che hanno adoperato tutto il loro ingegno, tutta la loro dottrina (e dell'uno e dell'altra molti fra loro sono a dovizia forniti) a sostenere, che la filosofia non ha più ragion d'essere se non s'acconcia a farsi scientifica; vale a dire che la filosofia, com'essi la intendono e professano, se vuole aver ancora diritto d'esistere, deve cessar di essere quello che è per divenire una cosa che mentisce al suo nome, o un nome che disdice il suo significato. Sono coloro che hanno scritto molti volumi, piccoli e grossi, d'una cotal filosofia che tratta d'ogni cosa fuorchè di filosofia; che cioè non si degna di entrare in questioni filosofiche, se non a patto di mostrare che la filosofia non ha più

Digitized by Google

voce in capitolo per discuterle, nè per risolverle; ma che discussione e soluzione spettano ormai di pieno e assoluto diritto alla mecanica o all'astronomia, alla fisica o alla chimica, alla fisiologia o alla medicina, alla filologia o alla storia, insomma a qualsivoglia disciplina, purchè si possa appiccarle il cartellino di positiva, e non di filosofica. Così è spiegato e chiarito il segreto del favore che godono e del trionfo che ottengono dapertutto. Regina del mondo moderno è la così detta opinione publica; la quale e perchè opinione, e perchè publica, va doppiamente suggetta agli influssi di quella dea fantastica e capricciosa che è la moda. Ed oggi è di moda esaltare la scienza per deprimere la filosofia. Or quei sedicenti filosofi positivi son davvero nati fatti per dar nel genio della moda che corre; poichè come da una parte strapazzano la filosofia ch'essi conoscono assai poco ed assai male, così dall'altra cultivano degnamente alcune scienze, in cui sono per lo più maestri valentissimi. Perciò riescono a secondare e soddisfare la publica opinione tanto nel suo disprezzo della filosofia, quanto nel suo culto della scienza. Che maraviglia dunque se vengono levati a cielo essi e i loro scritti, e lodati e glorificati quali interpreti fedeli e felici del nostro tempo?

Ma per la medesima ragione è interdetto a me il loro consorzio; chè la mia povera voce in quel coro stonerebbe maledettamente. E come no, se quanto più vado innanzi nello studio della filosofia moderna, tanto più mi si fa manifesta la necessità di ritornare all'antica? Se per non ismarrire almanco il concetto generico della filosofia, convien rivolgersi indietro e risalire, risalire fino a Socrate? E se Socrate è teoreticamente e praticamente il rovescio di quei dottori del positivismo? Dico il rovescio nell'ordine teoretico; perchè

Digitized by Google

Socrate, non che intendesse di ridurre la filosofia alla fisica (e la fisica degli antichi comprendeva tutte le scienze naturali de' moderni), voleva anzi tener affatto divisa e separata la fisica dalla filosofia, sì che questa non avesse punto da immischiarsi di quella (1). Ed il rovescio nell'ordine pratico; perchè Socrate, non che si compiacesse di seguitare l'andazzo dell'opinione publica del suo tempo, si recava anzi a dovere e ad onore di resisterle, di opporsele a viso aperto, ogni volta che gli apparisse erronea e fallace: resistenza ed opposizione ch'egli proseguì a fronte d'ogni pericolo e minaccia, e che portò volontariamente fino al sacrificio della vita.

Ma quì parmi di udirti a replicare: — Bada a non darti della scure su i piedi. L'argumento si può ritorcere di leggieri contro di te; chè l'esempio di Socrate dovrebbe anzi indurti a parlare, e non a tacere. — Piano a' ma' passi. L'argumento, come hai veduto, ha due parti: la teoretica e la pratica. Or la prima fa tutta per me: filosofare alla socratica sotto il dominio del positivismo sarebbe un parlare peggio che a sordi; tempo e fiato perduto. La seconda poi fa contro di me in apparenza, e non in realtà. Perocchè nella resistenza da opporre all'errore come al male in genere, v'ha due gradi: l'uno è quello dell'opposizione passiva

(1) Egli veramente andava più oltre; e volea dalla filosofia segregata la fisica non solo come eterogenea ed esotica, ma eziandio come inutile e vana. E forse rispetto alla fisica d'allora non aveva tutti i torti. Ma oggidì, per fermo, egli mitigherebbe il suo giudizio; e sarebbe il primo a riconoscere l'importanza, la dignità della fisica, semprechè (e su questo punto egli si manterrebbe più che mai irremovibile) la si contenti di starsene a casa sua, e non pretenda, come ormai suol fare per abuso inescusabile, d'invadere ed usurpare l'altrui.

Digitized by Google

o indiretta, che obliga tutti, perchè a tutti è possibile: si resiste all'errore co'l non professarlo; basta il silenzio. L'altro invece è quello dell'opposizione attiva e diretta, che conviene soltanto a chi ha potere di farla; ma agli altri no, chè con la loro insufficienza o inettezza nuocerebbero alla propria causa, e darebbero vie maggior ansa agli avversarj. Coloro adunque che sentono d'aver attitudine a ripigliare fra noi l'opera di Socrate, levino pur alta la voce; troveranno sempre ascoltatori, nè getteranno indarno la loro fatica. Ma io! che mi canzoni?

9. E non ho ancora finito: mi resta da toccare un altro motivo, che mette il suggello a tutti li altri. Al prevalere del positivismo nell'ordine del pensiero fa degno riscontro la prevalenza dell'*immoralismo* (brutta parola per bruttissima cosa) nell'ordine della vita; poichè l'uno è il materialismo in teoria, e l'altro il materialismo in pratica; e corre fra essi quel nesso intimo, naturale ed essenziale, che v'è fra il giudicare e l'operare, fra le deliberazioni mentali e le esecuzioni effettive. Entriamo quì in una materia spinosa, *invidiosa* per ogni verso; nè io mi arrischio di toccarla se non co 'l proposito formale ed espresso di restringere il discorso ai sistemi in sè stessi, come serie logiche di antecedenti e conseguenti, lasciando affatto da banda le persone, che se ne dicono e se ne fanno maestri e seguaci. Sia ben inteso e dichiarato una volta per tutte.

Dicendo adunque che il positivismo è la teorica del materialismo, non bado tanto al senso che gli dava Augusto Comte suo fondatore, quanto a quello attribuitogli communemente nella scuola che da lui s'è intitolata, e che abbraccia con molte varietà e gradazioni tutti coloro, che ripongono il progresso della

Digitized by Google

scienza nell'abolizione della filosofia. Non pochi fra loro, com'è noto, si protestano alienissimi dal materialismo: ma quì si tratta delle loro dottrine, e non già delle loro intenzioni. Or le dottrine che la scuola positiva generalmente propugna, sono le premesse onde per via di conseguenza rigorosa e necessaria ne deriva il materialismo.

— Unica realtà è la materia; uniche forze ed uniche leggi quelle della materia; tutti i fenomeni del mondo inorganico ed organico, della vita vegetale ed animale, della coscienza intellettiva e volitiva, sono modi o stati, azioni o passioni, effetti o risultamenti, evoluzioni o trasformazioni della materia. — Vi ha controversia fra' positivisti, se possa e debba ammettersi una psicologia, quale scienza peculiare dei *fenomeni psichici* (così han preso ora a chiamarli), distinta e diversa dalle altre scienze dei *fenomeni fisici;* e chi sta pe 'l sì, chi pe 'l no. Ma è question di parole, e nulla più; dacchè quelli stessi che ne approvano il titolo, ne repudiano la sustanza, riguardandola sempre come un capitolo di fisiologia o di storia naturale, nè più nè meno. Leggi i loro così detti trattati di psicologia; e non troverai altro che descrizioni ed esposizioni, forme e leggi del sistema nervoso, dei centri nervosi, dei moti nervosi, ecc. Sotto il nome di analisi psicologica ti fanno una sezione anatomica; e parlando di anima, spirito, coscienza, pensiero, intelletto, volontà, intendono lobi cerebrali, midollo allungato, gran simpatico, plessi ganglionari... Or bene, un sistema che riduce tutta la essenza dell'uomo a quella del bruto, e tutta l'essenza del bruto a quella della pianta, e tutta l'essenza della pianta ad un certo mecanismo della materia, ha un bel gridare e protestare: esso è teoricamente schietto e pretto materialismo.

Digitized by Google

10. E praticamente che cosa sarà? La negazione assoluta di ogni ordine spirituale ha per conseguenza irrepugnabile la negazione assoluta di ogni ordine morale. Posto che tutti li atti umani senza eccezione, esterni ed interni, spontanei e riflessi, instintivi e volontarj, non altrimenti che tutti i fenomeni fisici, si risolvano in varie specie e forme di moto corporeo, e quindi tutti, nessuno eccettuato, sieno determinati da cause fisiche e governati da leggi fisiche; il parlar ancora di moralità, cioè di bene e male, di virtù e vizio, di merito e colpa, gli è davvero un pigliare a gabbo la lingua e la coscienza del genere umano. Non può darsi atto morale se non inquanto è imputabile all'agente; non è imputabile se non inquanto è libero, (cioè in potestà dell'agente di farlo o no, di far quello o un altro); non è libero se non inquanto è spirituale (cioè di un suggetto che non consta di elementi corporei, e non cade sotto categorie materiali); e non è spirituale se non inquanto non è fisico (cioè appartiene ad un ordine di fenomeni essenzialmente diverso da quello dei fenomeni fisici). Dunque atto morale e fenomeno fisico sono termini affatto contradittorj, sì che l'uno è negazione ed esclusione assoluta dell'altro. Chi adunque ripete tutti li atti umani da un moto corporeo, e per ciò li ragguaglia tutti a fenomeni fisici, gli sarà lecito di venirci a parlare di moralità, quando abbia trovata una lingua in cui si possa decentemente attribuire moralità ai fenomeni della luce e del calore, dell'elettricità e della gravità, della respirazione e della digestione... o seriamente discutere la moralità dei congegni d'una machina, delle radici d'una pianta, degli artigli di un animale. Tutte le differenze che si vogliano stabilire fra li uni e li altri, non toccano punto la loro identità sustanziale; non sono altro che varietà di moto, diffe-

Digitized by Google

renze di quantità, velocità, durata, composizione, ma sempre e solo moto, cioè funzione materiale.

E fra i positivisti stessi già non pochi han la franchezza (ed osano menarne vanto!) di confessare, che nel loro sistema ogni distinzione di fenomeni fisici ed atti morali è pienamente assurda; e che la così detta moralità è un'illusione, una superstizione, un pregiudizio, che *la scienza* finalmente riuscì a dissipare ed annientare per sempre. Quanto poi agli altri, più timorati o meno sinceri, che seguitano ad ammettere un ordine morale a parole, mentre in realtà lo rinegano anch'essi, tal sia di loro: una moralità che consiste tutta nelle vibrazioni di certi nervi o nelle contrazioni di certi muscoli, può ben essere di loro gusto e soddisfazione, ma se la tengano per uso loro e se la godano a loro bell'agio; chè la coscienza umana, la quale fortunatamente non è, nè sarà mai positivista a loro modo, giudica che cotesta morale è la distruzione di ogni moralità; è un *immoralismo* che snatura l'uomo, disumanandolo a rigor di termine per imbestiarlo (1).

(1) Quel ch'io dico quì della filosofia o scienza *moderna* nel senso di *positiva*, cioè ad uso degli atei e materialisti, lo penso e lo credo da lungo tempo. Nella prima delle mie Lettere su la Teorica del giudizio, publicate 20 anni fa (*Introduzione*, II-III), ne parlavo così: « O povera Italia, se dovesse mai « aspettarsi la sua restaurazione letteraria e scientifica, civile e « morale da questa nuova razza di educatori, i quali per resti- « tuirla alla dignità di libera nazione incominciano dal rinegare « la coscienza d'ogni libertà, e con essa il fondamento d'ogni « diritto e dovere, il principio stesso e la condizione capitale « d'ogni giustizia! E povera filosofia, se dovesse mai rimanere « lungo tempo sotto il magistero di questi saputelli! i quali per « inalzarla al grado di scienza positiva, incominciano a spogliarla « di tutto il patrimonio scientifico, onde s'arricchì nel corso di « tanti secoli... Costoro vengono ad annunziarci per una mirabile « scoperta dell'onniscienza moderna quel materialismo, quell'ilo-

Digitized by Google

11. Or l'effetto pratico d'una dottrina che schianta e distrugge la morale, si è di abbandonare il governo della vita all'utile o al piacere. E così fanno in generale i positivisti, che rinovando le belle prove de' loro vecchi predecessori, i cirenaici e li epicurei, s'arrovellano per cavare, chi dal piacere e chi dall'utile, una regola certa e sicura degli atti umani. Sforzi funesti e disperati! Una regola di vita se ne può trarre benissimo; ma di qual vita? Di quella vita animale che è commune agli uomini ed ai bruti, inquanto il grado inferiore d'esistenza degli uni confina co 'l grado superiore d'esistenza degli altri. È una vita che ha il suo fine ultimo e supremo in quella che chiamano felicità, intendendo per essa la soddisfazione de' bisogni e desiderj, delle inclinazioni e passioni sensuali. E per dirigere una tal vita, per conseguire un tal fine la regola dell'utile e del piacere è proprio fatta a posta. Ma che c'entra essa mai nella vita morale? La moralità è la relazione degli atti umani con la legge del dovere, la quale importa un *imperativo categorico*, come diceva Kant, ossia un precetto che impone alla coscienza dell'agente l'obligazione assoluta di adempirlo. Ora la

« zoismo che fu commune all'infanzia ed alla decrepitezza del « genio greco, ed è il carattere proprio e naturale delle dottrine « che segnano i primordj e i decadimenti della civiltà presso di « ogni nazione. Esso è nell'ordine teoretico il regno del senso, « cioè la negazione d'ogni verità razionale, e nell'ordine pratico « il regno della forza, cioè la negazione d'ogni legge morale. Ora « tolte le verità razionali, non è più possibile alcuna scienza; e « tolte le leggi morali, non è più possibile alcuna società; onde « il materialismo in virtù del suo principio menerebbe diretta- « mente e necessariamente ad abolire ogni dottrina scientifica, « perchè ridurrebbe tutta la conoscenza alla sensazione; e a di- « struggere ogni consorzio civile, perchè ridurrebbe i popoli « alla condizione di mandre... »

Digitized by Google

regola dell'utile e del piacere è tutta relativa, subjettiva, personale, ipotetica; non può dunque aver mai forza moralmente obligatoria, nè costituire un principio di dovere, una legge di vita morale.

Quindi la così detta morale dell'utile o del piacere è propriamente e rigorosamente il rovescio della moralità; è un rimedio assai più atto ad aggravare che non a guarire la peste dell'immoralismo. So ben anch'io, e ne ho non poche prove dall'esperienza mia propria, che negli animi portati da natura o abituati da educazione al bene, un errore dottrinale per enorme che sia non ha in pratica i tristi effetti, che dovrebbero venirne di conseguenza; perchè la rettitudine spontanea o acquisita del loro volere corregge e raddrizza la stortura del loro intelletto; onde fra i materialisti, che a udirli son partigiani di un eudemonismo abjetto o di un edonismo bestiale, ne trovi di quelli che con la vita che menano sono i primi a smentire e condannare la dottrina che professano (1). Ed all'opposto è pur noto e certo il fatto contrario, cioè che negli animi perversi o pervertiti la bontà delle dottrine o delle credenze non impedisce la malvagità degli atti e dei costumi; talchè fra i seguaci de' sistemi, che meglio stabiliscono i principj e autenticano

(1) « Nonne intelligis, diceva Cicerone a Torquato epicureo, « eo majorem vim esse naturae, quod ipsi vos, qui omnia ad « vestrum commodum, et ut ipsi dicitis, ad voluptatem refe- « ratis, tamen ea faciatis, e quibus appareat, non voluptatem « vos, sed officium sequi? plusque rectam naturam, quam ratio- « nem pravam valere? » De Finibus, lib. II, c. XVIII, 58. E poco appresso: « Ita enim vivunt quidam, ut eorum vita refel- « latur oratio. Atque ut caeteri dicere existimantur melius quam « facere, sic hi mihi videntur facere melius quam dicere. » Ib., c. XXV, 81.

Digitized by Google

le leggi dell'etica più pura e severa, ve n'ha di quelli che menano vita turpe ed infame.

Corre tuttavia un grandissimo divario fra li uni e li altri. Ed è, che per i primi la virtù è una patente violazione, il vizio invece un'esatta applicazione della loro teoria; laddove i secondi sono virtuosi inquanto osservano, e viziosi inquanto trasgrediscono la loro dottrina. Così lo stesso fatto onorevole dei primi torna a sommo vitupero della loro teoria; devono rinegarla per essere onesti: laddove il fatto stesso ignominioso dei secondi ridonda a somma gloria della loro dottrina; devono rinegarla per essere malvagi.

E poi il caso sì degli uni e sì degli altri è un'eccezione, la quale non cancella, ma conferma la regola, che la teorica dee aver la sua attuazione, e non già la sua contradizione nella pratica. Perocchè sta il fatto generale, che l'uomo fa quel che dice, come dice quel che pensa; onde chi ne' suoi giudizj e ne' suoi discorsi nega la legge del dovere, e non riconosce altra norma degli atti umani che l'utile o il piacere, egli sarà un fior d'egoista o d'epicureo anche nella sua vita. Una generazione adunque come la nostra, in cui regna un'opinione publica che teoricamente e praticamente acclama nel positivismo l'evangelio d'una nuova e più verace pienezza de' tempi, ha ben altro a fare che porgere orecchio alle nostre dissertazioni filosofiche! Se tu hai da annunziarle qualche bella scoperta *positiva*, per es. che s'è trovato il modo di osservare co 'l microscopio le idee, pesare su la bilancia i sentimenti, misurare co 'l compasso la ragione, distillare pe 'l lambicco la volontà, ritrarre con la fotografia lo spirito... oh! allora di uditori e lettori, curiosi e attenti e plaudenti, n'avrai d'avanzo. Ma va un po' a parlare di filosofia come l'intendevano i nostri maggiori: e se ti riesce di

Digitized by Google

salvarti dalle fischiate, potrai benedire e ringraziare la tua fortuna.

12. Tu corri e stracorri, mi dirai quì per avventura; sdegno o dispetto ti fa dare in iperboli e paradossi, quasi che il materialismo fosse già il credo di tutto il mondo civile, e l'Europa intiera formasse un solo gregge d'Epicuro. — Oh! no, amico mio, non ammetto punto questa metamorfosi universale, nè come avvenuta nè come da avvenire; poichè, grazie al cielo, la tengo per impossibile, finchè almeno la natura delle cose rimane qual è, ed al positivismo non venga inventata qualche arte magica, che tramuti in istoria la favola di Circe. Non tutti, certo, nè i più si son dati al culto della materia e de' così detti interessi materiali; e la religione del dovere co 'l suo ideale del bene, del giusto, del santo è ancora la fede, a cui la maggiore e miglior parte è profondamente devota. Ma bada che quì si tratta di scrivere e stampare libri di filosofia, cioè di rivolgere la parola non a tutte le genti, nè pur a tutta la gente più o men culta, bensì a quella piccola porzione di studiosi (poche centinaja su molti milioni), che soli hanno qualche domestichezza co 'l pensiero speculativo. Or questa è appunto la classe di lettori, che si mostra invasata generalmente dallo spirito positivo, e quindi nemica giurata e mortale di tutto ciò che sapia e senta di filosofia. Che gusto adunque, che sugo potrebbe mai esserci a scrivere libri per chi è già disposto e risoluto di non aprirli, nè toccarli giammai?

— Non tutti però, tornerai ad instare, sono così schiavi de' pregiudizj di scuola o di setta; e anche fra loro ve n'ha di certo non pochi, i quali non han chiuso per sempre l'orecchio ad ogni voce di chi non

Digitized by Google

canta con essi in coro; non han giurato odio alla filosofia, nè bandita la croce addosso ai filosofi; e se con buone ragioni venissero convinti della falsità de' principj che hanno abbracciati, chi sa? non tarderebbero forse a ricredersi ed a passare dal campo nemico nel nostro. Oltre di che, se così grave è il male e il danno che fan le dottrine teoretiche e pratiche del materialismo, se ne dovrebbe tirare, mi sembra (come già mi sembrava dall'esempio di Socrate), una conclusione tutta opposta alla tua, cioè non mica la convenienza del tacere, ma anzi la necessità, l'urgenza di parlare e gridare come e quanto si possa per metterci qualche riparo, tentando almen d'impedire che la fiumana dell'errore non vada sempre più dilatando le sue devastazioni. — Questo ragionamento cammina ritto e sodo in piena regola, ma ad un patto: che tu lo applichi ai cultori della filosofia in genere o in astratto, e non già a me in particolare ed in persona. A questa distinzione ho già accennato rispondendo alla tua prima avvertenza; ma dacchè tu rincalzi l'una, mi è d'uopo spiegare e chiarir meglio l'altra.

L'objezione mira a conchiudere, che in luogo di opporre al materialismo il silenzio e lasciargli libero il campo da scapestrare e imperversare a sua posta, è debito nostro di scendere in lizza contro di esso e combatterlo ad oltranza. Or la conclusione regge benissimo inquanto s'indirizza a chi abbia facoltà di mandarla ad effetto. Si tratta di guerra, non è egli vero? Ma la guerra non può esser officio se non di chi abbia i requisiti che occorrono al guerriero: altrimenti l'opera sua contribuirebbe ad aumentare le probabilità della sconfitta, e non della vittoria. Chi dunque ha buone braccia e buone armi si getti pure a capo perduto nella mischia, e che Dio lo ajuti! Ma chi è

Digitized by Google

privo d'armi e scarso di forze se ne stia pure in disparte, che sarebbe d'impaccio e non di rinforzo.

Usciamo di metafora. Una polemica contro del materialismo pare anche a me l'impresa più nobile, più degna che possa oggidì assumersi un amatore della sapienza. Ma è impresa che spetta a chi è nel pien vigore degli anni e delle forze, non già a chi si trova tanto innanzi negli uni da sentirsi affievolite le altre. E me ne fan vie meglio persuaso due ragioni tutte speciali.

13. L'una estrinseca, ed è la diversa condizione delle due parti rispetto al publico, spettatore e giudice della lotta. La parte nostra gli è in uggia, l'avversaria invece gode di tutti i suoi favori; e però questa ha mezzo guadagnata, e quella mezzo perduta la causa, anche prima d'averla dibattuta. Quindi per vincere basta agli altri un valore men che mediocre, laddove a noi basterà a mala pena (se pur basterà) un valore più che singolare. Occorre dunque ai nostri campioni tutta quell'energia della virilità, che per me è da un pezzo tramontata.

L'altra intrinseca, ed è la nuova specie d'argumenti, che i nostri devono adoperare per poter combattere ad armi eguali con li avversarj. Il positivismo, quanto alla sustanza delle sue dottrine, è tutt'altro che una scoperta o invenzione de' nostri giorni. L'empirismo che è il suo metodo, il materialismo e l'immoralismo che sono i suoi produtti, già più volte nell'êra antica e nella moderna s'ebbero li onori e i trionfi della moda. V'ha tuttavia qualche cosa, che dà al positivismo odierno un'impronta nuova, originale, e lo rende assai diverso da ogni altro. In primo luogo, i sistemi precedenti parlavano sempre in nome della filosofia; e

Digitized by Google

non che pretendere di abolirla e sterminarla dal mondo, si recavano anzi a merito e vanto di rappresentarla essi in tutta la sua dignità ed eccellenza, avendola restaurata e racconcia in modo da potersi appellare, a miglior diritto che mai, la madre e regina di tutte le scienze. Quest'altro invece si leva in nome della scienza contro alla filosofia; e suo grido di guerra si è che l'umano sapere dee finir d'essere filosofico per divenire una buona volta scientifico. Ed in secondo luogo, li altri procedevano nella costruzione delle loro teorie con prove attinte sempre dalla metafisica o dalla psicologia; il loro empirismo non avea nulla di più sperimentale, il loro materialismo nulla di più reale che lo spiritualismo dei loro avversarj. Questo all'incontro non vuol saperne d'argumenti metafisici e psicologici; e appropriandosi le teorie, le leggi, le induzioni, le ipotesi, onde s'arricchiscono mirabilmente ogni dì le scienze naturali, ne fa l'applicazione allo studio dell'uomo circoscrivendolo in quello dell'organismo umano; e quindi la fonte diretta e principale delle sue prove è la fisiologia, a cui vengono all'occorrenza in sussidio e servigio la mecanica, la fisica, la chimica da un lato, e l'anatomia, la patologia, la psichiatria dall'altro.

Lo stato della questione o il modo della polemica è dunque tutto diverso da quello d'una volta. Per combattere il materialismo odierno convien assalirlo nel suo proprio campo e con le sue proprie armi: verificare le osservazioni e le esperienze dei fatti ch'esso adduce; riscontrare le leggi e le teorie ch'esso ne ricava; sceverare nelle une e nelle altre il vero e il certo dal falso, dal dubio, dall'imaginario, dal favoloso; e dimostrare come le conclusioni materialistiche derivino da premesse false, o non derivino da premesse vere, cioè non sieno in verun caso legitime, nè scientifiche,

Digitized by Google

nè positive. Ora una confutazione siffatta non può essere impresa con fiducia e compiuta con onore, se non da chi posseda una magistrale perizia di quelle scienze, che i materialisti usano ed abusano a pro della loro causa. E poichè questa perizia io non l'ho, nè più mi rimane speranza di poterla acquistare; non ti sembra, amico mio, che il partito del silenzio, a cui mi sono appigliato, fosse per me daddovero il migliore?

So bene che non a tutti i cultori della filosofia piacque di ragionar così; e non pochi, che si trovavano a un bel circa nel caso mio, preferirono invece di rompere una o più lance contro del positivismo. Ma quanto sarebbe stato meglio per loro e per noi che se ne fossero astenuti! Oh! no, *non defensoribus istis tempus eget.* I difensori che fan di mestieri alla filosofia per tener testa al suo nemico, devono uscire da quell'eletta schiera di dotti, a cui fu dato di cultivare tanto le discipline speculative quanto le sperimentali, e procacciarsi tanta famigliarità con li studj del pensiero quanta con li studj della natura. Di questi filosofi scienziati o scienziati filosofi non ve n'ha molti in nessun paese, e tanto meno in Italia; ma ve n'ha. La loro voce, soprafatta e attutita dallo schiamazzio del materialismo, non si fa per avventura udir quanto potrebbe e come dovrebbe, ma pur si ode anche in Italia; e se non vale a farci dimenticare il presente abbandono della filosofia, basta pure a non lasciarci disperare del suo futuro risurgimento.

14. Ho adempito, mio caro Marsano, il meglio che seppi la prima parte del mio tema; e vengo alla seconda.

Potrebbe a prima giunta sembrarti che fra le due ci fosse una strana contradizione; poichè mentre il

Digitized by Google

motto dell'una era *tempus tacendi*, quello dell'altra, come ti ho annunziato, è invece *tempus loquendi*. Ma non indugerai ad avvederti, che in realtà non si contradicono punto; perchè ciò su cui ho fermo di tacere, non è mica ciò di che intendo parlare.

I ventotto anni che son trascorsi dalla publicazione della maggior parte de' miei poveri scritti, vennero da me impiegati, sì per debito d'officio e sì per elezione di volontà, a continuare senza posa i miei studj di filosofia, e massime della sua storia. Or io tenni sempre per assioma di senso commune, che lo studio è fatto per imparare; e che intanto s'impara, inquanto si apprendono verità non ancora conosciute, o si depongono errori già professati. Studiare e non imparar nulla mi sembra il più stupido perditempo che possa imaginarsi; nè ho mai saputo capacitarmi, come uomini vissuti pure fra i libri e li studj osassero publicamente gloriarsi di pensare e credere a sessanta, a settanta anni nè più nè meno di quel che pensassero e credessero a venti, cioè recarsi a gloria una patente d'idiotaggine e d'imbecillità che regalavano a sè stessi.

A me, grazie al cielo, non avvenne così. La continuazione degli studj per l'officio della scuola mi portò bentosto a ripensare e rivedere li scritti già publicati, e sottoporli ad un *esame di coscienza*, che parmi così doveroso e meritorio nell'ordine della vita intellettuale, come in quello della vita morale e religiosa; dacchè le relazioni della nostra mente co 'l vero non rilevano men di quelle della nostra volontà co 'l bene. E frutto di quell' esame si fu, com' era naturale, l'avere ritrovato, fra molte cose che avrei potuto ripetere e confermare, molte altre che non avrei più dette, o le avrei dette per objezioni anzichè per tesi; fra molti giudizj, in cui mi sembrava d'aver avuto ragione, molti altri

Digitized by Google

in cui riconoscevo d'aver avuto torto; sicchè alla fine, giunto

« ....in quella parte
« Di mia età, dove ciascun dovrebbe
« Calar le vele e raccoglier le sarte » (1);

quando con la maturezza della mente s'appressa il termine della vita, e l'animo fra compiacenze e rammarichi si sente tanto più tratto a riandare il passato, quanto meno gli resta da spaziare nel futuro; mi parve d'essere in coscienza tenuto di dare alla luce questa critica delle cose mie, non già per conto del publico a cui ne deve importare men che nulla, bensì di que' pochi amici e lettori che tennero dietro con tanta indulgenza e benevolenza alle mie stampe. Com'essi non isdegnavano di conoscere quel che allora pensavo circa le questioni che più ci stavano a cuore; così vorrei far loro a sapere quel che ne penso al presente. Mi parrebbe mancare di schiettezza e lealtà a lasciarli supporre fra noi o un consentimento che più non sussistesse, o un disaccordo che non fosse mai succeduto.

15. A queste considerazioni generali, che possono adattarsi press'a poco ad ogni fatta di autori e di libri, danno ancora rincalzo due circostanze particolari.

La prima riguarda la materia de' miei scritti. Trattasi di filosofia pura, o applicata alla religione ed alla politica, cioè di questioni che risalendo per un lato alle idee più astratte, vaghe, ed oscure, e discendendo per l'altro ne' fatti più concreti, complessi, e variabili, non comportano soluzioni rigorose, definitive; ed aprono però un campo, in cui è così facile sciorinare opinioni,

(1) Inferno, XXVII.

Digitized by Google

come è difficile dimostrare teoremi. È il campo ove surgono e cadono, per risurgere e ricadere con perpetua vicenda, i sistemi e le scuole che troppo sovente tralignano in sêtte e fazioni. Quì pertanto la certezza apodittica, la verità assoluta si cerca sempre, e non si trova mai; quì non v'ha sistema così assurdo, che non sia stato o non possa essere con argumenti più o meno speciosi sostenuto; nè sistema così ragionevole, che non sia stato o non possa essere con argumenti più o meno sofistici impugnato. Indi il caso sì frequente, perchè sì naturale, che quanto più altri ci reca di buona fede, esame accurato, studio indefesso, tanto più va suggetto a dovere or su questo, or su quel punto mutare d'avviso. E i mutamenti saranno fuor d'ogni dubio e più copiosi e più gravi, quando corra fra i varj giudizj un intervallo assai lungo, ed un tempo pieno di quelli eventi singolari e straordinarj, grandiosi e prodigiosi, che imprimono un aspetto nuovo in un periodo di storia, dando un nuovo assetto a gran parte di stati e nazioni, e un nuovo indirizzo alla civiltà. Ora fra' tempi così fortunati o fortunosi non primeggia egli di sicuro l'ultimo trentennio? Ed era mai possibile ch'esso trascorresse senz'apportarmi nessun ammaestramento, nessun disinganno, quasichè si fosse avverata in me la favola degli antichi dormienti? Lo stato d'Italia è forse ancora lo stesso? Non è anzi per tanti rispetti tutto diverso, tutto contrario? E le idee, le dottrine che potevano convenire all'Italia d'allora, noi dovremmo seguitare a ripeterle ed inculcarle all'Italia d'oggi?

La seconda concerne la forma de' miei scritti, che è la critica, anzi la polemica, vale a dire una specie di guerra, in cui la penna si tratta come un'arma difensiva insieme ed offensiva. Ora *à la guerre comme*

Digitized by Google

à la guerre, dice benissimo il motto francese. La guerra ha le sue leggi e condizioni proprie, nè si può imprender l'una senza sottoporsi alle altre. Su i campi di battaglia, anche all'uomo di animo più retto e giusto, di cuore più mite e pietoso, torna difficilissimo, per non dire impossibile, di non eccedere mai i limiti precisi dell'offesa o della difesa, e di aver sempre tale padronanza di sè da esercitare tutti i diritti che la guerra gli concede, pur rispettando tutti quelli altri che la guerra stessa non toglie al nemico. Non altrimenti accade a chi si getta nelle arene della polemica. Nell'ardore della controversia, l'affermazione della verità come la negazione dell'errore vestono a poco a poco, involontariamente, inconsapevolmente i caratteri d'una passione tanto più forte e prepotente, quanto è più nobile e generosa. E la passione, com'è sua natura, anche quì dà sempre in esorbitanze. Le tesi che si prendono a difendere o ad impugnare, si guardano da un aspetto solo, con occhio parziale, in modo esclusivo. Si esaggera nell'affermare le vere come nel negare le false; e l'esaggerazione è un peccato che porta seco la sua pena, poichè eccedendo nell'affermazione di una verità par che si cada nella negazione della verità che le fa riscontro, come eccedendo nella negazione di un errore par che si caschi nell'affermazione dell'errore che gli è opposto. Ma non ci si bada, non se n'accorge; chè fervendo la contesa, tutti li sforzi s'appuntano ad una sola meta: a superare ed abbattere l'avversario. Fine supremo, assoluto è la vittoria ad ogni costo: il che per lo più vuol dire anche a costo di stratagemmi, che secondo il diritto di guerra potran dirsi legitimi, ma che non sono guari conformi alle leggi della verità e dell'equità, della scienza e della coscienza.

Tal è la condizione psicologica della polemica, da

Digitized by Google

cui nessun controversista può andar esente. Secondo la diversità degli ingegni e degli animi, chi ne soffre più e chi meno li effetti; ma dal più al meno ne soffrono tutti. Così confessava S. Agostino, che difendendo la necessità della grazia parea che negasse la realtà del libero arbitrio, e sostenendo questa parea ch'escludesse quella. Avrei dunque io potuto presumere di non essere suggetto come ogni altro alle condizioni della natura umana? o imaginarmi che non toccasse a me come ad ogni altro di ripetere: *Homo sum?* Ma quand'anche avessi mai potuto dimenticare la lezione di *umanità* che ci dava Terenzio per bocca del suo Cremete (1), mi avrebbero costretto a rammentarla anche troppo sovente certe compagnie, a cui con mio grande stupore mi vedevo ascritto, mentre era persuasissimo di non averci che fare. Al trovarmi imbrancato, e non per odio o disprezzo, ma a titolo d'onore e di lode, fra gente di cui mi recherei a merito l'inimicizia ed a vergogna la fratellanza; quante volte non dovetti anch'io battermi il petto, e tutto mortificato confessare a me stesso: Convien dire ch'io abbia trasmodato la parte mia, se uomini non privi d'ingegno e cultura, nè punto mal affetti verso di me hanno inteso le mie parole a rovescio del mio pensiero, e credutomi tutto l'opposto di quel ch'io sono!

Indi mi diedi a cercare e ricercare la spiegazione d'un fatto, che su le prime mi avea tanto conturbato e confuso; e parmi d'averla rinvenuta nell'indole stessa della nostra polemica.

16. Noi (ed uso il plurale sapendo di poter quì parlare anche in nome tuo e de' nostri amici e com-

(1) Eautontim., Sc. I, Ac. I.

Digitized by Google

pagni), noi siamo della generazione che ha preso già nella storia la sua denominazione da una data famosa: il 48. La nostra educazione, la gioventù, l'entratura nella vita publica caddero nello spazio di tempo che comprende le cause prossime e li effetti immediati di quel primo atto del risurgimento italiano: fra l'apparire di Vincenzo Gioberti qual precursore (come dicevasi allora) di Pio IX, e l'esordire del conte di Cavour qual ministro di Vittorio Emmanuele. Quindi due influenze affatto diverse ed opposte, ma egualmente efficaci, concorsero a fare negli animi nostri quella impressione profonda, incancellabile, da cui piglia d'ordinario forma e norma tutto il resto della vita: da prima speranze e gioje infinite, un paradiso; e poscia timori e dolori immensi, un inferno. Or a chi o a che si poteva, si doveva imputare d'aver mandato così a precipizio l'Italia? Altri ne dava la colpa ai principi ed altri ai popoli, chi ai parlamenti e chi agli eserciti, chi ai preti e chi ai demagoghi. Ma a noi pareva che una catastrofe come quella non potesse ripetersi da errori o torti d'alcuni individui, e dovesse avere cause più generali, più alte e potenti. E ci demmo a indagarle, e crèdemmo d'averle colte nelle due instituzioni che ci parevano tornate a signoreggiare, a tiranneggiare (salvo che in Piemonte) le anime e i corpi, cioè la Chiesa e lo Stato; quella co'l suo dogmatismo teologico, e questo co 'l suo despotismo politico. E allora, risollevando il grido del sec. XVIII ed il vessillo della sua filosofia battagliera, rompemmo guerra alle due autorità, che secondo noi cospiravano a tenerci in servitù spirituale e temporale: guerra tanto più fiera ed implacabile, quanto erano agli occhi nostri più grandi i beni che ci toglievano e i mali che c'inferivano le due potestà, condannando l'Italia a non poter

Digitized by Google

essere una nazione, e li Italiani a non poter avere una patria. Pertanto non si badò più che a combattere, ognuno con le armi che l'indole e l'educazione, le forze e li studj gli consentivano di maneggiare.

Io fui di coloro che non potevano, nè sapevano usare altra specie d'arme che la penna, e con essa presi parte anch'io nella guerra contro l'autorità dogmatica della Chiesa e l'autorità despotica dello Stato; e le mie campagne furono i miei libri. Ma libri così fatti sono per necessità opere di negazione e distruzione; loro scopo ed officio si è di mostrare false certe dottrine, inique certe instituzioni; e persuadere, incitare, accalorire i lettori a repudiare le une ed abolire le altre. Quanto poi alle dottrine vere ed alle instituzioni buone da sustituirvi, o se ne tace affatto, o se ne tocca sol di passata e per incidenza: è impresa da muratori e non da soldati, a cui si provederà dopo la vittoria. Quì narro, e non giudico: allora, torto o ragione che s'avesse, si diceva e si faceva così.

Non è dunque maraviglia che quelle polemiche riscuotessero elogj ed applausi da diverse e contrarie parti; giacchè a negare l'autorità dogmatica e despotica s'accordavano benissimo in nome della ragione e della libertà tutti i nemici del dogmatismo e del despotismo, per quanto fossero poi discordi fra loro circa quel che si dovesse in seguito, a guerra finita e vinta, affermare come dottrina razionale e liberale. Nè per conseguente è da stupire, che uomini d'opinioni o credenze disparatissime intorno alle dottrine positive della filosofia e della politica, tirassero ciascuno dalla sua uno stesso libro di critica negativa; e scettici ed atei, empirici ed eclettici, materialisti e spiritualisti, teisti e panteisti, costituzionali e radicali, ecc., ne salutassero l'autore come lor partigiano e confratello; e questi

Digitized by Google

per ciò si avesse la poco piacevole ventura di rappresentare ad un tempo tanti personaggi così repugnanti fra loro ed inconciliabili.

Tale fu per l'appunto la sorte che toccò anche a me ed a' miei scritti. Non mi diedi mai cura (eccetto il caso di qualche richiamo che direttamente e personalmente mi venisse fatto) di raddrizzare quei torti giudizj; e lasciai che ognuno s'accommodasse del fatto mio a suo piacimento. Che interesse avrebbe mai potuto avere il publico in simili miserie? Per me poi, passato quel primo turbamento con la spiegazione del fenomeno che me l'avea cagionato, anzichè dolermi, avevo motivo di ridere della curiosa parte che dovea sostenere anch'io in questa piccola scena della *comedia umana,* come ben l'appellava Balzac. E se ora, mutato avviso, mi son risoluto di parlare, gli è, ripeto, perchè mi rivolgo a quelli amici, noti od ignoti, a cui confido non sia per rincrescere di saper alla fine da me quel che penso io, dopo di aver più volte udito quel che si compiacquero di farmi dire e pensare li altri.

17. A proposito di comedia umana, vuoi sentire, amico mio, un' altra scenetta? Sarà una digressioncella che non ci discosterà guari dal nostro tema. Hai dunque a sapere, che certi critici o storici novellini mossero ultimamente rimprovero a me ed a miei commilitoni e capitani d'avere sciupato nelle polemiche un tempo, il quale sarebbesi potuto, dicon essi (e lo dicono con una gravità, con un sussiego da saccentoni), assai meglio impiegare nelle teorie. — Lasciamo stare che una lezione su 'l buon uso del tempo, data da giovinotti pe' quali la vita non fu ancor altro che una festa o una baldoria, a vecchi pe' quali invece la miglior parte della vita fu una continua battaglia, è un'impresa

Digitized by Google

eminentemente burlesca. Ma la lezione rompe in un altro scoglio. Costoro scambiano bravamente il nostro tempo co 'l loro. Cresciuti, allevati fra le dolcezze della libertà, avvezzi fin dalle scuole a parlare, leggere, scrivere di tutto a loro talento, a udire dalle catedre e vedere ne' giornali, nelle riviste, nei libri esposte e predicate idee d'ogni genere e d'ogni specie con una libertà, di fatto se non di diritto, assoluta, credono che le condizioni nostre fossero le stesse; onde tutto il nostro armeggiare contro il doppio potere del braccio ecclesiastico e secolare lo stimano una facenda romanzesca, da avventurieri che non sapevano o non volevano far nulla di meglio. No, eh? ma quelli avventurieri co' loro romanzi hanno pur fatto, bene o male, un po' di storia. Allora non c'erano scuole, nè publiche nè private, nè inferiori nè superiori, che non fossero governate dal catechismo della diocesi e dal regolamento della polizia: ed essi a combattere per la libertà della scuola. Non c'era facoltà di publicar nulla senza la debita approvazione di un censore ecclesiastico e di un revisore politico: ed essi a combattere per la libertà della stampa. E come per la stampa e la scuola, così seguitarono a combattere per la libertà del pensiero e della coscienza, della religione e del culto, e via via di tutte le altre forme della vita mentale e morale, letteraria e civile; e non cessarono dalla lotta se non con la vittoria.

Nè vengano a dirci cotesti dottorelli, che nel risurgimento d'Italia concorsero ben altre cause, ben altre forze che le nostre polemiche: ce 'l sapiamo. Bisogna però che sapiano anch'essi un'altra cosa, di cui si mostrano affatto ignari: ed è che tra il far tutto ed il far nulla ci corre; talchè l'ammettere che quelle altre cause e forze abbiano fatto il più, non esclude

Digitized by Google

che questa abbia fatto il meno; ed il meno è pur sempre qualche cosa. Ed è per giunta un qualche cosa, che rispetto ai nostri studj volea dir tutto. O credono forse costoro, che anche noi non avremmo amato assai meglio di scrivere pacifici libri di filosofia, trattati, sistemi, teorie, storie, nella quiete d'una biblioteca, senza disturbi, nè pericoli, nè timori, anzichè passare anni ed anni fra i travagli d'una guerra, in cui se non si cimentava la vita, metteasi pure a repentaglio tutto ciò che fa il pregio, il bene della vita stessa? Ah! se fosse stato lecito a noi, come a loro, di consultare e secondare il nostro gusto!... Ma per promuovere li studj filosofici bisogna poter filosofare; e per filosofare, che è il più alto grado dell'attività mentale, bisogna poter esercitare la ragione qual criterio supremo della verità in ogni ordine di cognizioni (delle *cose divine ed umane*, dicevano li antichi). Or bene, quest'esercizio della ragione, come s'intende nel dizionario del *progresso* moderno, non era possibile, quando il criterio della verità stava nella censura delle curie e delle polizie, e nessuno poteva publicamente divulgare un'idea senza il rispettivo bollo delle due autorità. La prima e somma di tutte le questioni filosofiche era dunque per noi la facoltà stessa di filosofare, la libertà di pensare e credere, parlare e stampare; e l'ottenerla ci parea che fosse la prima e suprema condizione d'un rinovamento della filosofia in Italia. Nè per verità ci saremmo aspettati, che coloro i quali si godono ora beatamente i frutti della nostra vittoria, ci recherebbero un dì a colpa d'avere sciupato il nostro tempo. Fortuna che nè li uomini d'arme, nè li uomini di penna che allora combattevano per la liberazione d'Italia, fecero mai assegnamento su la gratitudine dei successori; nè quindi verranno giammai a pentirsi (e sì che

Digitized by Google

la tentazione è frequente e gagliarda e ragionatissima!) d'aver procacciata la libertà anche a coloro, che co' discorsi e co' fatti se ne mostrano cotanto indegni. No, non diranno loro di rimbecco come n'avrebbero ogni diritto: — Meritavate di nascere e vivere e morire sotto la disciplina del bastone austriaco e dell'inquisizione spagnuola! — Ma si contenteranno di ammonirli paternamente: — Non sapete ancora quel che vi dite, nè quel che vi fate; e se arriverete mai all'età del giudizio, avrete ben da vergognarvi della vostra impertinenza!

18. Del resto, e tornando a noi, amico mio, per non tacerti nulla di quel che può scusare, se non giustificare il carattere de' miei scritti, ho quì da soggiungere che quand'anche la forma critica o polemica non mi fosse stata imposta dalle condizioni di quel tempo, mi sarebbe stata ad ogni modo prescritta dalle disposizioni della mia mente. Tant'è che la preferii eziandio nell'opera di pura speculativa ch'ebbi a scrivere più tardi *(Su la teorica del giudizio)*, allorchè quella specie di *lotta per l'esistenza* era da un pezzo cessata. E sai perchè?

In primo luogo, perchè la forma teoretica, co 'l suo procedere espositivo o dimostrativo che dir si voglia, dee prendere di necessità un tono, un'aria di dogmatismo, d'insegnamento magistrale, a cui ho un'avversione insuperabile. Dio mi guardi dal voler condannare o repudiare per sè stesso un metodo, che è la forma più propria e perfetta della cognizione scientifica; ma io lo lascio a chi se 'l vuole, o a chi si sente in grado di potersene degnamente valere; e mi attengo invece alla critica, non tanto nel senso di giudizio in lode o biasimo, quanto nel senso di controversia o disputazione

Digitized by Google

fra chi sostiene e chi impugna una tesi, un sistema. Così il libro che si vien componendo riesce quasi il racconto d'un dialogo o d'una conversazione, che lo scrittore tenne con uno o più avversarj. Egli riferisce a mano a mano le loro ragioni, a cui via via contrapone le sue; e parla al lettore, non come ad uno scolaro che si ammaestra, bensì come ad un arbitro che ha da decidere la questione. Concedo di buon grado che questo modo di esporre una dottrina ha i suoi difetti e inconvenienti, ma l'altro ne ha per me di maggiori e peggiori assai. Come avrei dunque potuto mai esitare nella scelta?

E in secondo luogo, perchè un trattato teoretico d'una parte qualsiasi della filosofia (salvo il caso rarissimo che l'autore sia un genio da inventare o innovare di sana pianta ogni cosa) riducesi il più ad una compilazione, in cui s'ha da ripetere molte cose già dette e ridette da altri, e talvolta da scrittori impareggiabili. Nè io voglio già negare, che lavori di tal fatta possano avere il loro merito e non piccolo, sì per quel che contengono di proprio o di nuovo, e sì per quel tanto più di chiarezza, ordine, precisione, rigore che possano apportare nella ripetizione dell'antico e dell'altrui. Ma sono pur sempre in sustanza lavori di seconda mano (e stessimo lì!), che possono riuscire di maggior utilità e commodo a chi ha d'uopo di leggerli, che non di soddisfazione a chi si piglia la briga di scriverli. Nella controversia invece la parte dell'autore dev'esser sua, come sarebbe in una conversazione ch'egli avesse con li oppositori; e bene o male ch'e' sapia adempirla, deve adempirla da sè. Nel modo d'intendere, discutere, accettare o ribattere li argumenti altrui egli pone a cimento il suo ingegno e il suo sapere: cimento da un lato tanto più grave e ri-

Digitized by Google

schioso, dacchè egli parla a chi ha ben aperti li occhi e li orecchi per coglierlo in fallo, e pronta la lingua e la penna per rimbeccarlo di santa ragione; ma dall'altro tanto più conforme al gusto di chi nell'arringo filosofico ama meglio restar vinto per difetto delle forze proprie che vincitore per virtù degli altrui soccorsi. Sarà un gusto cattivo, disgraziato, se vuolsi; ma insomma è quello che madre natura mi ha dato: e doveva io, poteva io ribellarmi al suo decreto?

19. Ed ora, mio caro Marsano, ti è già noto abbastanza così il motivo che m'indusse a scrivere, come il fine a cui mirai nello scrivere quest'ultimo libro. Sono ancora l'uno e l'altro quelli stessi che mi portarono a comporre il primo; quelli stessi onde sono mossi tutti li scrittori che amano sopra ogni cosa il vero ed il bene, e ne promuovono la cognizione e la pratica nel modo che credono più opportuno, più conveniente al loro tempo e al loro paese. Se non che le condizioni d'Italia, come s'è già avvertito, non sono più oggi quelle d'allora. I mali che allora più gravemente l'affligevano (1), erano la dominazione straniera,

(1) Nè intendo più dire, come si diceva allora, che quei mali affligessero universalmente i popoli, la nazione. Dopo d'aver veduto co' nostri occhi come andassero le cose, quei paroloni ci fanno non so se più sdegno o pietà. Salvo l'insurrezione lombardoveneta contro li Austriaci, che avvenne davvero per impeto e consenso popolare o nazionale, negli altri atti e fatti della rivoluzione italiana, come già della francese e di quante altre più o meno la imitarono, il popolo e la nazione non furono altro che strumenti o vittime di quelli relativamente assai pochi (forse nè anche la centesima parte) che costituiscono, secondo il dizionario moderno, le così dette *classi dirigenti*, le associazioni politicanti, cioè la porzione della *borghesia*, che con la sua superiorità nella cultura scientifica e letteraria, nell'operosità in-

Digitized by Google

la divisione politica, e quella che da noi s'appellava servitù mentale e morale. Quindi i beni che si volevano, si dovevano acquistare prima e sopra d'ogni altro, eransi compendiati nella formula che parea l'espressione del nuovo diritto nazionale: Indipendenza, Unità, Libertà. E per acquistarli si fecero rivoluzioni, si fecero guerre; e si è vinto, si è stravinto. In pochi anni fu dato all'Italia di toccar quella meta, che altre nazioni non aveano potuto raggiungere se non dopo secoli di sforzi e stenti e travagli infinitamente più gravi e dolorosi.

Or quali furono li effetti di un tale trionfo? Si è abbattuta l'autorità despotica dello Stato; e prevalse nell'ordine politico e civile un *liberalismo*, che sotto forme più o meno democratiche o demagogiche va seguendo ed attuando le idee *radicali* della rivoluzione francese, a cui s'è appropriato il titolo menzognero di *civiltà moderna* per eccellenza. Si è abbattuta l'autorità dogmatica della Chiesa (parlo, già s'intende, delle sue relazioni sociali con lo Stato, e non delle sue attinenze religiose con la coscienza dei popoli); e prevalse nell'ordine intellettuale e morale un *naturalismo*, che sotto varie forme, ritratte da varie scuole francesi e inglesi e tedesche, non è altro in sustanza che quell'ateismo e materialismo, a cui s'è appiccata la maschera di *scienza moderna* per antonomasia. E questa scienza e questa civiltà diedero in Italia li stessi frutti,

dustriale e commerciale, nell'ingerenza civile e politica voleva salire, come salì in breve tempo quasi da per tutto, al governo degli Stati per ammodernarli, ossia per imporre ai popoli e alle nazioni le sue idee, i suoi gusti, i suoi costumi, che alla fine poi volea dire l'odio suo al cristianesimo e il suo culto dell'epicureismo, cioè la satanica impresa di disfare il mondo cristiano per rifarlo pagano.

Digitized by Google

di cui aveano già regalato i popoli che ci andarono innanzi: nel giro dei beni materiali un gran progresso; ma nel campo dei beni spirituali una gran caduta. Non mi sarebbe difficile a mostrare come il trionfo stesso della formula nazionale in tutti e tre i suoi membri fosse più apparente che reale; appunto perchè fu il trionfo d'un liberalismo che ripone la civiltà nell'assuggettare lo spirito al corpo, e d'un naturalismo che ripone la scienza nel cancellare Dio dal mondo. Si ottenne bensì l'indipendenza esterna (la liberazione dal dominio straniero), ma per dar luogo ad una doppia dipendenza sotto certi rispetti più nociva ed ingiuriosa alla dignità nazionale: dipendenza politica dalla Francia finchè durò il secondo impero, e poi dipendenza letteraria e pedagogica dalla Germania che durerà Dio sa quanto. E si conquistò bensì l'unità materiale; ma come si volle per forza, così dee mantenersi con la forza; e sotto l'unità esteriore c'è forse meno unione morale che sotto le antiche divisioni. E si ebbe altresì la libertà piena ed intera, ma a beneficio e profitto dei pochi che rappresentano l'Italia legale; chè quanto all'Italia reale, cioè alla massima parte dei popoli italiani, sentono d'essere pur troppo assai meno liberi, meno padroni di sè e degli atti e fatti loro sotto la libertà presente che sotto la servitù passata.

Ma non ha mestieri di simili prove un fatto, che è attestato non dalla voce di qualche vecchio brontolone, *laudator temporis acti,* bensì dal grido veramente publico ed universale, in cui s'accordano con unanimità singolare ed incredibile tutti i partiti politici, benchè poi ciascuno voglia gettarne la colpa su li altri. Ed è però un grido, che come fatto publico e generale non ammette dubio, tante da parecchi anni e così continue e clamorose sono le querimonie, che prorompono da

Digitized by Google

ogni parte su la *mancanza di carattere*, su la *diminuzione del senso morale*, su l'aumento spaventevole de' suicidj e dei delitti, delle caserme e delle prigioni, dei postriboli e dei manicomj, ecc. ecc. No, non possono ormai ignorarle se non quei ciechi e sordi volontarj, ai quali servono li occhi e li orecchi tanto solo *ut videntes videant et non videant, et audientes audiant et non intelligant* (1). Ma chi, fortuna o disgrazia che sia nel caso nostro, ha occhi per vedere ed orecchi per udire, sa troppo bene che le publiche lamentazioni non soltanto non esaggerano, sì veramente non adeguano nè pure lo stato reale delle cose: stato così tutto l'opposto di quello da noi vagheggiato nelle imprese ormai leggendarie del 48, che fra i superstiti da me conosciuti (parlo di coloro, e sol di coloro, che operarono e soffersero davvero per servire alla patria, e non per servirsi della patria) non ne ho trovato nessuno, a cui la memoria delle speranze deluse non amareggiasse crudelmente li ultimi anni di sua vita. E quanti ne udii ad esclamare fra l'ira ed il pianto: — Chi mai l'avrebbe detto, chi potuto imaginare che l'acquisto dell'indipendenza, dell'unità, della libertà, da cui ci ripromettevamo per la nostra diletta patria il cumulo di tutti i beni, dovesse riuscire a precipitarla nell'abisso di tutti i mali? a convertire la libertà di pensiero in una depravazione della mente e del cuore? la libertà di coscienza in una satanica teofobia? la libertà di culto in un odio frenetico del cattolicismo, del cristianesimo, anzi di ogni principio e sentimento religioso? la libertà di stampa in una pestilenziale infezione del senso morale e del senso commune? la libertà d'insegnamento in una piena licenza ad ogni

(1) Evang. S. Mar. IV, 12.

Digitized by Google

patentato maestro o dottore di avvelenare le anime dei giovinetti, de' fanciulli, degli stessi bambini, sì che la scuola diventasse un tirocinio per la greggia d'Epicuro? la libertà politica e civile in una congiura publica per dissacrare la nascita e la morte, profanare il matrimonio, disgregare la famiglia, avvilire la giustizia, corrompere i costumi, fare dello Stato un Dio e dell'uomo un bruto? talchè oggi, più e peggio che al tempo di Dante, si potesse qualificare l'Italia (1):

« Non donna di provincie, ma bordello! »

20. E pur beati nel loro cordoglio quelli, che per la parte da essi presa nei rivolgimenti italiani si sentono pienamente sicuri da ogni tema di avere nè anche involontariamente contribuito ad un esito così sciagurato! Ma per chi vi prese parte con li scritti, quel timore è troppo naturale, per non dire inevitabile; poichè nell'ardore della polemica, senza ed anzi contro sua voglia, lo scrittore si lascia sovente muovere e governare più dalla passione che dalla ragione. E allora egli afferma o nega assai più o assai meno di quel che dovrebbe. Or che che sia degli altri, io per me da lungo tempo ebbi un timore, un dubio simile; e appunto per uscirne mi son dato a riesaminare le principali questioni che furono il suggetto delle mie scritture; a ponderare vie meglio non tanto le objezioni altrui, quanto le mie risposte; a rifare una critica delle dottrine da me sostenute, non men severa di quella che usai nel discutere le dottrine professate dagli avversarj. E quest' *Ultima critica* non è veramente altro che la esposizione di quell'esame di coscienza, in cui ho rian-

(1) Purgat., VI.

Digitized by Google

dato le controversie così d'ordine teoretico (filosofiche e religiose), come d'ordine pratico (politiche e sociali); ho investigato se nelle prime si favoreggiasse qualche dottrina, che direttamente o indirettamente potesse condurre a quel naturalismo ateo e materiale, che ha invasa ed infetta la scienza moderna; e se nelle seconde si patrocinasse qualche dottrina, che esplicitamente o implicitamente potesse portare a quel liberalismo anarchico ed anticristiano, che ha pervertita e corrotta la moderna civiltà. E dove mi avvenne di trovare nelle une o nelle altre qualche teoria o massima o idea capace di tali conseguenze, mi reputai a dovere e ad onore non solo confessare, ma dimostrare il mio torto; il quale tuttochè involontario, non cessava però d'essere un torto, e per la gravità infinita della materia uno di quei torti, che non si fa nè può farsi mai abbastanza per espiarli.

Così, sciolto da ogni legame di un'esposizione metodica e di un ordine dottrinale, avrò il destro di toccare i punti che più abbisognano di correzione, con quella libertà di discorso che si usa ne' colloquj famigliari e confidenziali fra buoni amici. Nè per ciò m'è d'uopo di ricorrere a verun artificio retorico, a veruna finzione poetica: mi basta semplicemente uno de' più vivi e soavi ricordi della mia vita; basta cioè che scrivendo quest'ultimo libro mi richiami e rappresenti alla memoria certe circostanze, che accompagnarono la composizione del primo.

21. Quando presi ad abbozzare le mie lettere al prof. Bertini, non pensavo nè men per sogno a far cosa di publica ragione. Era uno studio tutto per me, per mettere a confronto il dogmatismo cristiano ch'era stato la mia fede nella rivelazione divina, co 'l criti-

Digitized by Google

cismo kantiano ch'era divenuto la mia speranza nella ragione umana (oh! povera speranza e povera ragione!). Volevo render conto a me stesso dei motivi, che mi avevano indutto ad abbandonare l'uno per abbracciare l'altro. A pochi e fidati amici avevo fatto dalla lontana un cenno del lavoro a cui m'ero dato; e nacque in loro il desiderio di udirne da me, come in me di darne loro lettura. E tu, caro Marsano, fosti uno de' cinque (tre dei quali in breve tempo, e un altro pochi anni fa, uscirono di vita, ma non cesseranno mai di vivere nel mio cuore), che nel 51 convenivano nella mia celletta a Genova per ascoltare il primo saggio di quella polemica; e che co' loro amorevoli conforti vinsero alla fine ogni mia peritanza, inducendomi a finirlo e publicarlo. Or bene, l'*Ultima critica* sarà per me un rinovamento in ispirito di quel caro ritrovo; scrivendola mi figurerò d'essere ancora in mezzo a voi, di avervi quì tutti e cinque nel mio studiolo; e scriverò come se vi parlassi tuttavia di viva voce, per darvi ragguaglio di que' fatti miei, che furono pur anche in qualche modo fatti vostri. E mi parrà di non avere spesa indarno la vita negli studj, se alla fine, senza che la fantasia offuschi la ragione, potrò ancora figurarmi, che come voi mi foste quasi padrini al mio entrare nell'arringo filosofico, così non abbia a rincrescervi d'esserlo ancora all'uscirne; se potrò confidare che un pò dell'indulgenza, con cui accoglieste le objezioni che allora in nome della filosofia critica io moveva contro le scuole antiche, siate ancora per averla ad udire le risposte che ora ho da opporre alle scuole moderne in nome della filosofia cristiana. E possa quell'affettuoso saluto, con cui mi auguraste il buon viaggio quando abbandonavo il nostro lido per correre le avventure e le fortune del pensiero, non meno rischiose di quelle

Digitized by Google

dell'oceano; possa darmi il felice ritorno ora, che dopo il cimento di molti pericoli e travagli e naufragj ho potuto riafferrare il nostro porto, e rigodere della sua calma: quella calma che invita sì dolcemente chiunque abbia la sorte di riacquistarla ad esclamare (1): *Haec requies mea in saeculum saeculi!*

(1) Psalm. CXXXI, 15.

Digitized by Google

CAPO PRIMO

INTENTO DEL LIBRO.*

22. Nelle *Lettere* al Prof. Bertini mi era proposto di applicare la critica kantiana alle dottrine capitali della metafisica, communemente insegnate fino a mezzo il nostro secolo nelle scuole italiane, e da lui compendiate egregiamente nella sua *Idea di una Filosofia della vita.* Ed il valore, il merito sommo del criticismo di Kant, per me (cioè secondochè io lo intendeva ed ammirava) si era, ch'esso non negava già quelle dottrine come false, ma soltanto come non filosofiche; onde se per una parte dovevano eliminarsi in nome della *ragione pura,* perchè razionalmente non dimostrate, nè dimostrabili; per l'altra dovevano anzi tanto più mantenersi in nome della *ragione pratica,* o (in termini che a me suonavano meglio) di un intuito o sentimento spontaneo, di una fede naturale, perchè psicologicamente e moralmente radicate nella vita stessa dell'intelletto e del cuore umano. Quindi voleasi negare il valor filosofico di quelle dottrine, non già per distruggere, ma per salvare e raffermare il loro valore reale e morale. Il cardine della controversia non era

* La Filosofia delle Scuole Italiane, lettere al Prof. G. M. Bertini, Capolago 1852.

Digitized by Google

dunque se tali dottrine fossero vere o false in sè stesse; ma se fossero o no teoremi di filosofia, cioè se le prove che solevano recarsi a dimostrarle, fossero apodittiche o sofistiche, valide o illusorie.

Ed io con tutto l'ardore e l'entusiasmo di un neofita kantiano mi diedi ad impugnare la prima parte, e difendere la seconda, appunto perchè fermamente persuaso e convinto, che il dimostrare erronea la prova filosofica di quelle dottrine era la via più spedita e sicura per assodare la loro verità naturale; poichè doveva insomma riuscire a distrigarle dalle perpetue variazioni e contradizioni dei sistemi filosofici, e ristabilirle nella costanza ed uniformità della coscienza umana. La realtà assoluta di Dio, la realtà contingente del mondo, la realtà spirituale dell'anima divennero questioni insolubili, quando la metafisica si arrogò di trattarle come tesi prettamente razionali, cioè da non doversi ammettere se non inquanto fossero a tutto rigore dimostrate; laddove sono verità evidenti ed inconcusse quando si prendano come dettami spontanei del senso commune, come principj o fatti primi della mente umana. Dei quali generalmente si può dire quel che S. Agostino avvertiva del tempo: *Si nemo quaerat a me (quid est), scio; si quaerenti explicare velim, nescio* (1). Laonde il fiore della *Critica della ragione pura* mi pareva propriamente riposto nel motto del proemio alla seconda edizione: *Rimuovere il sapere* (ben inteso, nel campo della metafisica) *per dar luogo al credere* (2); impresa la quale mi appariva tanto più da proseguirsi con tutta l'anima e tutto il cuore, inquanto si assumeva il patrocinio di quelle verità, che devon essere luce e forza e guida all'uomo nel periglioso cammino di sua vita.

Tal era il motivo e lo scopo del mio libro su la

(1) Confess. lib. II, cap. 14.

(2) Das Wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen.

Digitized by Google

Filosofia delle scuole italiane. Or bene, prima di esaminare partitamente se e come esso abbia risposto all'uno ed all'altro, v'ha una questione preliminare, che allora non potea nè pure cadermi in mente, tanta era la mia fede nel criticismo kantiano; ma che ora mi sembra l'antecedente inevitabile di tutta la controversia: quell'assunto era egli così vero e buono e bello, come nel primo fervore della mia devozione e Kant lo credeva?

23. Ed oggi devo rispondere francamente di no. Nei trentasette anni d'allora in quà trascorsi non solo io ebbi a continuare incessantemente lo studio della filosofia, e massime della sua storia; ma allo studio s'aggiunsero le lezioni dell'esperienza propria ed altrui, la pratica della vita privata e publica, con tutta la serie di eventi prosperi ed avversi, lieti e tristi, mirabili ed orribili, che hanno sì profondamente riformate o sconvolte le condizioni mentali e morali, politiche e civili d'una gran parte d'Europa, e principalmente d'Italia. In quella vicenda di progressi e regressi, di risurrezioni e cadute, molte idee e teorie passarono dallo stato di astrazione a quello di realtà, dall'essere in potenza all'essere in atto; e però come dai frutti si conosce la pianta e dagli effetti la cagione, così il valore di quelle idee e teorie si conobbe dalle loro conseguenze effettuali. E quante speranze deluse! Quante previsioni e promesse fallite! Quanti argumenti di ragione e di fatto per dover venire su molti e molti punti a conchiudere: *Ergo erravimus a via veritatis* (1); oh! come ci siamo ingannati!

E per me il primo disinganno cadde appunto su lo scopo generale della mia risposta al Bertini. Quella critica severa, spietata delle prove, con cui sogliono dimostrarsi le dottrine metafisiche del teismo e spiritualismo cristiano, ebbe effetti del tutto opposti a quelli,

(1) Sapient. V, 6.

Digitized by Google

che fidando nella solenne parola di Kant io me ne riprometteva. In luogo di convalidare la verità naturale delle tesi abbattendo la validità razionale delle prove, portò a giudicare false le une come le altre. In luogo di eliminare la scienza per esaltare la fede, riuscì ad abolire l'una insieme con l'altra. Non risuscitò il sentimento religioso dalla tomba delle teorie metafisiche, ma vi sepelì anche quello sotto di queste. Potè fare degli increduli, ma non un credente.

Nè io voglio già accommunare un tal fatto a tutti li scrittori, che prima o dopo di me trattarono con le stesse intenzioni lo stesso tema (quantunque, secondo ogni probabilità, non sarebbe un giudizio temerario); mi basta sapere che tale fu l'esito dell'opera mia. Eccetto que' pochi amici, cui era troppo ben noto l'intimo mio pensiero, coloro da cui mi ebbi publicamente e privatamente congratulazioni e lodi amplissime, eccessive; coloro che mi si professarono debitori della loro *emancipazione* da tutti i pregiudizj della famiglia, della scuola, della chiesa, erano o atei e materialisti dichiarati, o liberi pensatori e razionalisti, che volea dire scettici in filosofia e miscredenti in religione.

24. Del qual fatto ho già recata una ragione o spiegazione generica (1), tratta dall'indole affatto negativa e bellicosa di quella critica. Ma ora parmi che giovi a meglio spiegarlo un'altra ragione più intrinseca e speciale, ricavata dalla natura stessa dell'assunto che mi era proposto. Il quale, in sustanza, implicava una cotal contradizione, che dovea rendere impossibile il suo effetto, e lo condannava d'avanzo a produrre l'effetto contrario.

Lascerò da parte quella specie di contradizione, in cui molti riposero il vizio originale del criticismo kantiano, cioè l'opposizione fra la *ragione pura* e la *ragione pratica,* di cui l'una nega come teoremi meta-

(1) V. Lettera proemiale, n. 16.

Digitized by Google

fisici, ciò che l'altra afferma come postulati morali; laddove molti altri sostengono non esservi contradizione propriamente detta fra le due ragioni, poichè se l'una afferma ciò che l'altra nega, tuttavia l'affermazione riguarda la cosa per un rispetto, e la negazione per un altro. Ma sono ad ogni modo due ragioni così profondamente diverse nei loro atti, che dovrebbero dirsi anche specificamente diverse nella loro essenza; giacchè si ammette fra l'una e l'altra ragione una differenza assai maggiore di quella, che abbiano mai concepita li scolastici fra i varj atti d'una facoltà, ed eguale a quella ch'essi riconoscono fra le facoltà più disparate, per es., fra il senso e l'intelletto, o fra l'intelletto e la volontà. E pure i kantiani sono fra i più accaniti a malmenare i poveri scolastici per le loro distinzioni e divisioni delle facoltà mentali! O non è veramente il caso di coloro, che vedono la festuca negli occhi altrui, e non sentono il trave negli occhi proprj?

Ma prescindo, come dissi, da questo tema, perchè in luogo dell'antitesi fra *ragione pura* e *ragione pratica,* io preferiva (a diritto o a torto, qui poco monta) generalmente l'altra fra ragione e sentimento, fra scienza e fede. Comunque però si vogliano chiamare i due termini dell'opposizione, la natura dell'assunto rimane sempre la medesima, come la contradizione fra lo scopo a cui mira, e l'effetto a cui giunge.

25. Ed invero, il proposito di chi afferma una verità, mentre nega ogni valore delle sue prove, equivale in ultimo costrutto a voler affermare quel che si nega, o negare quel che si afferma. Perocchè a poter affermare una verità bisogna averne la certezza; e la certezza è produtta dai motivi, che determinano la ragione all'assenso. Ora le prove di una verità non sono altro che i motivi della sua certezza, ossia i motivi che devono determinare la ragione a darle il suo pieno assenso. Dunque negare le prove di una verità

Digitized by Google

è togliere alla ragione la possibilità di affermarla, e perciò di conoscerla; poichè non si può affermare una verità se non inquanto si conosce, e non si conosce se non inquanto si afferma. Pertanto il dire che una verità non si può affermare nè conoscere, perchè la ragione non ha nessuna prova, nessun motivo per darle il suo assenso, equivale a dire propriamente che quella verità non è una verità; ovvero, con una versione più esplicita, equivale a discorrere in questa forma causale: Affermo che la tal cosa è vera, perchè la ignoro. O in quest'altra forma illativa: Non posso affermare che la tal cosa è vera; dunque l'affermo. Or non è egli contradittorio in sè stesso un simile discorso?

Nè varrebbe l'opporre, che il difetto delle prove non esclude sempre la cognizione e l'affermazione della verità; perchè le verità prime, nell'ordine delle idee come dei fatti, non possono provarsi, e pure devono ammettersi. — Non confundiamo i termini. Le verità prime si affermano senza prove, cioè senza una *dimostrazione* formale; ma non già senza prove, cioè senza una ragione sufficiente. Aristotele, per es. nella *Metafisica* (1), non *dimostra* mica il principio di contradizione, ma pur lo *prova* benissimo, e con ragioni di tale evidenza da valere e vincere quella d'ogni dimostrazione rigorosa. Lo stesso è a dire di tutti i *principj* o *fatti primi,* i quali non sono dimostrabili, perchè non sono *dimostrandi;* ossia non possono, perchè non devono dimostrarsi. Il che non vuol già dire che non sieno veri, o chè non se ne possa conoscere ed affermare con piena certezza la verità; anzi, tutto all'opposto, sono indimostrabili non già per deficienza, ma per esuberanza di ragioni; ossia non perchè manchino di ragionevolezza, ma perchè ridondano di evidenza. Non han mestieri di prove dimostrative, perchè portano in sè stessi la prova, o l'impronta intuitiva della loro verità. Sono la verità stessa, che ri-

(1) Lib. IV, c. 4.

Digitized by Google

splende nel nostro intelletto con tutta la pienezza della sua luce; onde la stessa impossibilità di dimostrarli è la ragione più perentoria, il motivo più ineluttabile di doverli affermare; poichè in ultimo costrutto si converte con l'impossibilità di negarli. In questo caso adunque il discorso in forma causale si è: Io affermo che la tal cosa è vera, perchè non posso negarlo, nè dubitarne (e non già: perchè l'ignoro). Ed in forma illativa si è: Non posso negare, nè dubitare (e non già: non posso affermare) che la tal cosa sia vera; dunque l'affermo. Qui, no, di certo non v'ha ombra di contradizione; anzi vi ha il massimo grado di *convenienza* intellettuale, che all'uomo sia dato di ottenere.

Ma nell'assunto del criticismo non è così. L'esistenza di Dio, la contingenza del mondo, la spiritualità dell'anima, ecc. non sono per esso principj o fatti d'evidenza intuitiva, che non comportano, nè richiedono d'essere dimostrati. Sono tesi che tanto valgono, quanto vale la loro dimostrazione; e però non sono vere, se la dimostrazione non è apodittica. Dunque negando la validità di ogni argumento, con cui sogliono quelle tesi dimostrarsi, egli non può legitimamente affermare la verità delle tesi stesse; e se afferma l'una mentre nega l'altra, la sua contradizione è manifesta.

E si contradice non solo perchè afferma quel che non può affermare, ma peggio ancora, perchè afferma quel che deve negare. E la ragione è chiara: esso impugna li argumenti di quelle tesi, non solo perchè li reputa insufficienti, ma perchè li giudica a dirittura falsi. L'assunto suo è formalmente di metter in chiaro ed in sodo, che si risolvono tutti in antilogie, petizioni di principio, circoli viziosi, insomma fallacie e sofismi. Ora se l'insufficienza delle prove importa soltanto che non si può affermare la verità delle tesi; la falsità delle prove va più oltre, ed importa che si dee negare la verità delle tesi stesse. Tal è la conclusione a cui mette capo, voglia o non voglia, il criticismo. Sia p. e. la tesi dell'esistenza di Dio; ecco il suo modo di ragio-

Digitized by Google

nare: — Tutti li argumenti che si allegano e possono allegarsi per provare la tesi dell'esistenza di Dio, si riducono a tre: A, B, C; ma li argumenti A, B, C sono tutti sofismi; dunque la tesi non è e non può essere provata. — Esso vorrebbe fermar qui la sua conclusione; ma la logica non si piega al suo volere, e tira innanzi a conchiudere: — Dunque la tesi dell'esistenza di Dio è falsa; dunque Dio non esiste. — Così mentre il suo intento si è di demolire le prove per assodare la tesi, riesce invece a spiantare questa insieme con quelle. Esso adunque distrugge con le proprie mani l'opera sua. E non è questa una contradizione pratica, forse peggiore d'ogni contradizione teoretica?

26. Nè gli gioverebbe nulla il replicare: Un teorema di geometria, per es., non cessa di esser vero, perchè qualche geometra ne abbia data una dimostrazione erronea; dunque dalla falsità delle prove non si può rettamente inferirne la falsità della tesi. — Ma il paragone non corre. Colui che dice: Del tal teorema venne data da qualche geometra una falsa dimostrazione, — afferma implicitamente: **a**) che il teorema è vero, non ostante che qualche geometra l'abbia mal dimostrato; **b**) e che per uno il quale ha sbagliata la dimostrazione, ve n'ha cento e mille che l'hanno esposta in piena regola. Ora nel caso nostro non è così. Quanto alla tesi, il criticismo (almanco il primitivo, il genuino) l'ammette in apparenza, cioè a parole; ma la nega in in realtà, cioè co' fatti. E quanto alle prove, non solamente giudica false tutte quelle che vennero proposte, ma dichiara che è impossibile trovarne una vera. Dunque la parità, a cui ricorre l'objezione, non sussiste.

Se si vuol ragguagliare l'esempio della geometria con l'altro della metafisica, bisogna ragionare in quello come in questo; bisogna che sieno conformi le premesse, per vedere se sia o no conforme la conclusione. E però quell'argumento va riformato così: — Il teorema A non si può provare fuorchè con la dimostra-

Digitized by Google

zione B; ma la dimostrazione B è assurda; dunque... — che cosa? Stando al criticismo, la conclusione dovrebbe contentarsi della formula: Dunque il teorema A è indimostrabile. Ma stando alla geometria o piuttosto alla logica del genere umano, la conclusione dev'essere quest'altra: Dunque è assurdo anche il teorema. E allora si la parità corre benissimo; ma qual valore ha più l'objezione?

27. A queste considerazioni, che valgono a mostrare come sia erroneo l'assunto del criticismo in sè stesso, poichè condanna il criticista a fare il contrario di quel che si propone, ossia a mettere in contradizione l'intento con l'effetto dell'opera sua; se n'aggiunge un'altra per certi rispetti ancora più grave. I libri son fatti per i lettori; onde il valore degli uni va misurato dall'impressione, che naturalmente e generalmente ne devon ricevere li altri. Or bene, dato pure e non concesso, che un libro di critica ad uso kantiano (qual era la *Filosofia delle scuole italiane*) possa essere scritto dall'autore senza che nella sua mente la negazione delle prove supponga o involga in nessun modo la negazione delle tesi; certo si è che nella mente de' lettori (salvo pochissime e rarissime eccezioni) non avrà altro significato che quello di associare e confundere l'una negazione con l'altra. Li artifizj logici, li espedienti dialettici, onde un autore può facilmente riuscire ad ingannarsi di sè stesso, a credersi d'aver salvato le tesi, di cui ha sconfitte le prove; sono affatto ignoti ai lettori. I quali ne' loro giudizj circa le cose che leggono, non badan guari alle sottili distinzioni, a cui son obligati ed avvezzi i filosofi; ma procedono in modo un po' sommario, per non dire alla grossa, siccome coloro che non han tempo, nè voglia, nè per lo più abilità di ponderare accuratamente ogni termine del discorso che leggono, per non dargli nè più nè men del valore che nella sua mente gli attribuì lo scrittore.

Digitized by Google

Quindi un libro tutto intessuto di argumentazioni almeno in apparenza serrate e stringenti, contro le dottrine fondamentali del teismo e dello spiritualismo, non può avere per la massima parte de' lettori altro significato che di una negazione aperta e recisa delle dottrine stesse. Della distinzione fra tesi e prove ne capiscono poco, e non ne ritengono nulla. Sentono a ripetere in ogni pagina, che tutte le ragioni con cui si vuol provare l'esistenza di Dio, la creazione del mondo, la spiritualità dell'anima, il libero arbitrio, la vita futura, ecc., sono sofismi; e sofismi per loro vuol dire spropositi, sciocchezze, ridicolaggini, cose da contarsi ai bambini, agli idioti, al vulgo dei credenzoni... Qual costrutto adunque potranno essi raccapezzare da quella lettura? Questo solo, che Dio è un ente favoloso, che il mondo s'è fatto da sè, lo spirito è nulla, la materia è tutto, e via discorrendo. Ecco dunque l'effetto che dee naturalmente produrre quel libro nell'animo de' lettori: se erano credenti, convertirli in increduli; e se increduli, indurarli nella miscredenza.

Ciò posto, che scrivano di libri siffatti i professori e banditori d'ateismo, ai quali non importa e non preme altro che estirpare fin la radice d'ogni sentimento e concetto religioso, sta bene ed è cosa che va pe' suoi piedi. Ma che ne scrivano i filosofi spiritualisti, ai quali sta sopratutto a cuore di ravvivare e rinvigorire la fede naturale in Dio, di consolidare i fondamenti della religione e della morale, è una specie di contradizione che fa davvero maraviglia, tanto più quando si vedono a cadervi pensatori insigni, come Emmanuele Kant.

28. Oh! non occorre che il lettore s'incommodi a ricordarmi l'*et tu de illis es* (1); che certo non l'ho dimenticato. Ma Kant era un tal maestro, che a me tornava lecito a mala pena di ripormi fra li ultimi de' suoi scolari. E Kant avea 64 anni (ce n'informa egli

(1) Evang. S. Luc. XXII, 58.

Digitized by Google

stesso nella prefazione alla ristampa della sua *Critica della Ragione Pura*), quando confermava espressamente e solennemente il suo criticismo; laddove quando io componeva il mio libro, non ero ancor giunto a mezza l'età sua. Quindi che m'ingannassi così grossamente io, povero novizio in filosofia, è il fatto più naturale del mondo; laddove dee far veramente stupore, che un filosofo consummato come Kant, il quale avea scrutato così a fondo l'intelletto e l'animo umano, siasi potuto persuadere di aver trovato nella sua critica il *solo mezzo da sradicare affatto il materialismo, il fatalismo, l'ateismo, l'incredulità,* e perfin *l'idealismo* e *lo scetticismo* (1); e non abbia nè pur sospettato, che distruggendo tutta la metafisica del teismo e spiritualismo, la sua critica non dovea già pervenire a suscitar credenti in Dio e nella libertà e immortalità dell'anima, sibbene a generare turbe di atei e materialisti, d'increduli e scettici, non solo fra la gente culta e addottrinata, ma eziandio fra li alunni e le alunne di tutte le scuole classiche e tecniche, normali e professionali...

Un tale inganno in un tal uomo parve a certuni (chè di maligni non v'ebbe mai penuria) così strano da non potersi conciliare con la sua buona fede; onde non si vergognarono di supporre che quell'effetto disastroso, a cui dovea riuscire il suo criticismo, fosse propriamente il fine da lui inteso e voluto; ma che lo celasse sotto il velo di una dialettica trascendentale, in cui la ragion pratica pareva offrire uno scampo dai precipizj della ragione pura, appunto per renderlo più sicuro; giacchè un ateismo che s'insinua co'l nome attraente di fede, è assai più seduttore di quello che si pavoneggia nella sua empietà rivoltante. Ma questa maniera d'interpretare il kantismo è una malignità calunniosa, e non una censura filosofica; e sarebbe un oltraggio alla memoria di Kant il solo pensiero di prenderne le difese.

(1) Kritik der R. V., Vorrede zur 2 Ausg.

Digitized by Google

29. — Dunque l'assunto del criticismo è falso in tutto e per tutto? Non vi ha dunque più luogo a distinzione alcuna, nelle dottrine cardinali del teismo, fra le tesi e le prove? Non si può in alcun modo negare la validità delle prove in nome della logica, ed affermare la verità delle tesi in nome della fede? E v'è contradizione assoluta fra il dire: Certe tesi non possono esser materia di scienza, perchè non sono capaci di una vera e propria dimostrazione; ed il dire: Quelle tesi devono però esser materia di fede, perchè ci vengono attestate da una rivelazione superiore, da un intuito o sentimento o coscienza naturale? — Può stare certamente una cosa insieme con l'altra, a patto però che la negazione d'una parte s'intenda e s'adoperi in modo da non pregiudicare l'affermazione dell'altra. Spieghiamoci.

Assai prima di Kant e del suo criticismo la questione era stata più volte proposta e variamente risoluta. Già nel sec. XII, qualche dottore scolastico (Gilberto Porretano) prendendo a determinare i concetti di scienza e fede, avea notato una specie di antitesi fra la teologia e la filosofia; e l'esponeva in termini tali che parevano implicare una conclusione di questo tenore: Dunque una stessa proposizione può e deve dirsi teologicamente vera e filosoficamente falsa, e viceversa (1). Ma quella formula non riuscì per allora ad aver corso nelle scuole nè fuori; chè sarebbe sonata temeraria e scandalosa ad uditori universalmente e fervidamente cristiani. Venne quindi rigettata con unanime consenso da maestri e scolari, e disdetta bentosto dal suo medesimo genitore.

Due secoli dopo, all'alba del Risurgimento, la questione risuscitò nel seno stesso della scolastica, quando cominciò a mutarsi l'oggetto e lo scopo della speculazione; quando il tema principale delle controversie

(1) E. Erdmann, Grundriss der Gesch. der Philos., I, § 163 (2 Aufl., Berlin 1869).

Digitized by Google

non era più la materia o la verità delle tesi teologiche e filosofiche ancora communemente insegnate e professate, si piuttosto la forma o la validità delle loro prove razionali. Allora si rivolse tutto l'ingegno e lo studio ad esaminare, a scrutare il valore dialettico degli argumenti pro e contro d'ogni tesi, prescindendo dal suo valore dottrinale. Si cercò e si ripose il titolo scientifico d'una dottrina, non tanto nella sua sustanza, quanto nella sua forma; onde la dottrina andò smettendo a poco a poco il carattere di una teorica, per assumere quello di una critica. La quale, ancora cauta e riguardosa nella scuola di Duns Scoto, che si contentava di dire: — Le prove sono insufficienti, dubiose; ma le tesi sono vere e certe; — divenne audace, esorbitante nella scuola di Guglielmo Occamo, che s'avanzò a dire: — Le prove non hanno valore razionale; dunque nè anche le tesi.

Fin qui tuttavia quella critica parlava ancora per bocca di dottori scolastici, e intendeva soltanto di eliminare la teologia dal campo della scienza, pur mantenendola e raffermandola in quello della fede. Ma venuta poi alle mani dei nemici della scolastica, corse precipitevolmente assai più oltre, e conchiuse via via senza più ritegno, nè rispetto alcuno: — Ciò che filosoficamente è falso, non può essere teologicamente vero: sono false le prove, dunque anche le tesi; dunque la teologia non è scienza, ma negazione della scienza; dunque la fede non è confermata, ma condannata dalla ragione; dunque tutta la filosofia è essenzialmente anticristiana, e tutta la dottrina cristiana è essenzialmente antifilosofica. — Conclusione che involgeva l'intimo pensiero e l'ultimo scopo del Risurgimento, e segnava la via e la meta allo spirito moderno: cioè abolire, distruggere sotto il nome di scolastica ogni principio e sentimento cristiano, per richiamare in vita e rimettere in vigore sotto il nome di progresso le idee da secoli antiquate, le passioni putride e fetide del paganesimo; ossia ribattezzare e riabilitare, in maschera

Digitized by Google

di filosofia e di scienza, qualcuno fra i tanti sistemi di scetticismo, ateismo, panteismo, materialismo, che aveano già pervertite le menti, depravati i cuori, infetti e infracidati i costumi di quel vecchio mondo pagano, che sarebbe affogato nel suo marciume, se non veniva a sollevarlo, a purificarlo la divina parola dell'Evangelio.

Or bene, il modo tenuto da Kant nel determinare l'opposizione fra la scienza e la fede, le tesi e le prove, non serba nè il temperamento cristiano delle scuole di Scoto ed Occamo, nè il rigore logico delle scuole del Risurgimento e dell'èra moderna. Perocchè nella critica ch'egli fa delle prove, non salva, ma spianta anche le tesi; e nel tradurre le tesi in postulati non supplisce alle prove difettose della ragione pura con salde prove della ragione pratica, ma s'appiglia ad una cotale finzione così repugnante all'etica come alla logica; a proporre, cioè, che la ragione praticamente supponga esser vero ciò che teoricamente sa esser falso: sa che Dio non esiste, che l'anima non è immortale, che la volontà non è libera, ma dee pure far mostra di credere nella libertà del volere, nell'immortalità dell'anima, nell'esistenza di Dio. O per usare il linguaggio kantiano, la ragione sa che l'anima, il mondo, e Dio non sono enti reali, *cose in sè,* ma *semplici idee,* a cui non corrisponde nessuna *realtà oggettiva* (l'anima è l'*idea psicologica,* il mondo l'*idea cosmologica,* Dio l'*idea teologica*); e pure ne' suoi pensamenti e nelle sue deliberazioni dee comportarsi COME SE (ALS OB, in carattere distinto anche nel testo) quelle idee che non rappresentano alcun oggetto reale, s'avessero la massima realtà oggettiva; cioè deve supporre, deve fingere, che esistono realmente li oggetti di quelle idee, i cui oggetti non possono avere se non un'esistenza imaginaria (1). Ed in cose di-

(1) Kritik der R. V., Anhang zur transscendentalen Dialektik. Ed è lo stesso Kant, che nelle prime pagine di cotesta appendice ragguaglia proprio il valore della sua *idea* a

Digitized by Google

chiarate così apertamente, così crudamente imaginarie, illusorie, chi mai potrebbe ancora aver fede? O che fede potrebbe mai esser quella di chi le credesse? O non dovrebb'essere così finta la fede, come è finto il suo oggetto?

30. E pure la nostra questione, avanti di Kant e del Risurgimento e di Occamo e di Scoto, era stata pienamente discussa e risoluta da quel sommo interprete della filosofia cristiana che fu S. Tomaso, a cui tenne dietro fedelmente la maggiore e miglior parte degli scolastici. E fondamento della soluzione si è la convenienza, la necessità del distinguere un doppio ordine di verità nelle *cose divine,* in cui è compreso lo studio non solamente di Dio e de' suoi attributi, ma anche del mondo e dell'uomo nelle loro relazioni d'origine e di fine con Dio (1). Perocchè vi ha qui certe verità, che la ragione umana può da sè trovare e stabilire: verità *naturali, razionali,* come l'esistenza ed unità di Dio, la contingenza del mondo, la spiritualità dell'anima...; ed altre ve n'ha che eccedono le facoltà proprie della mente umana, e non le possono esser note se non in quanto le vengano rivelate: verità *sovranaturali, sovrarazionali,* come la trinità di persone nell'unità della natura divina, la caduta e la redenzione dell'uomo, lo stato della vita futura...

Le verità della prima classe sono materia di scienza: o si fondano nei principj evidenti della ragione e nei fatti immediati della natura, o si deducono dagli uni

quello di un *focus imaginarius,* cioè di un punto fittizio, da cui per un' *illusione necessaria* c'imaginiamo che partano certe linee, le quali hanno tutt'altra surgente: illusione simile a quella che ci fa vedere li oggetti dietro lo specchio: So wie die Objecte hinter der Spiegelfläche gesehen werden. Ed ecco tutta la realtà che il criticismo s'è degnato di lasciare, bontà sua, all'anima, al mondo, e a Dio!

(1) « Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione « Dei; vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, « ut ad principium et finem. » Summ. Theol., I, q. I, a. 7.

Digitized by Google

e s'inducono dagli altri conforme alle leggi del metodo deduttivo e induttivo. Le verità della seconda classe invece sono materia di religione o di fede: hanno il loro fondamento nell'autorità di una rivelazione o tradizione divina, nella spontaneità di un sentimento od affetto mistico, nell'inspirazione della coscienza morale; e non si provano per via di deduzione e induzione scientifica, ma si ammettono in virtù di una fede religiosa. Delle prime verità si compone il teismo filosofico o scientifico; delle seconde il teismo teologico o religioso. Quello pertanto è una dottrina subordinata alla ragione ed alla natura; questo invece è una dottrina superiore all'una ed all'altra (1).

Vero è (e lo sanno oggimai anche i bambini, grazie

(1) « Est autem in his, quae de Deo confitemur, duplex veritatis « modus. Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem fa- « cultatem humanae rationis excedunt, ut Deum trinum esse et « unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis per- « tingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia « hujusmodi: quae etiam philosophi demonstrative de Deo pro- « baverunt, ducti naturalis lumine rationis.

« Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum, quae hu- « manae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime ap- « paret.

« Quum enim principium totius scientiae, quam de aliqua re « ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius;... oportet quod, « secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit eorum « modus quae de re illa cognoscuntur. Unde, si intellectus hu- « manus alicujus rei substantiam comprehendit, puta lapidis « vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem hu- « manae rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non « accidit. Nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus « humanus non potest naturali virtute pertingere, quum intel- « lectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a « sensu incipiat. Et ideo ea quae in sensu non cadunt, non pos- « sunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum « cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum « nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur « *quid sit*, quum sint effectus causae virtutem non aequantes. « Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam « cognitionem, ut cognoscat de Deo *quia est* et alia hujusmodi, « quae oportet attribui primo principio. Sunt igitur quaedam in- « telligibilium divinorum, quae humanae rationi sunt pervia;

Digitized by Google

all'insegnamento *laico* delle scuole elementari) che i termini stessi di sovranaturale e sovrarazionale sono banditi dal dizionario del moderno positivismo; ma è ancor più vero, che mal suo grado sono incancellabili non solamente dal dizionario del genere umano, ma da quello altresì di ogni filosofia non accecata dalla passione, dalla rabia dell'ateismo. Che cos'è, infatti, il sovranaturale? È un ordine di realtà superiore alle forze e leggi della natura (cioè, di tutti insieme li enti ond'è composto il mondo sensibile). Dire adunque che tutto è *naturale,* significa che non esiste nulla di superiore alla natura, cioè al mondo; e che per conseguente o Dio non esiste, o egli è il mondo, o fa parte del mondo. E poichè ragguagliare Dio al mondo o rannicchiarlo nel mondo equivale a negarne l'esistenza (un Dio della stessa natura del mondo, è un Dio che non è Dio), ne segue che l'esclusione del sovranaturale è la negazione formale dell'esistenza di Dio: è l'ateismo. All'incontro, ammettere che Dio esiste, è riconoscere l'esistenza di un autore primo e supremo di tutte quante le cose e le forze e le leggi, che si comprendono sotto il nome di natura e di mondo; vale a dire un Ente anteriore e superiore alla natura, come ogni artefice all'opera sua. Dunque l'ordine naturale degli enti finiti che compongono il mondo, presuppone assolutamente un ordine sovranaturale di causalità o realtà infinita, che ha fatto il mondo. E per conseguente, l'ammettere Dio quale autor della natura e negare insieme il sovranaturale, torna lo stesso che *naturalizzare* Dio o *divinizzare* la natura, cioè negar Dio mentre si afferma, o affermar la natura mentre si nega: due enormità che sono bravamente inghiot-

« quaedam vero, quae omnino vim humanae rationis excedunt. » Contr. Gent., lib. I, c. 3.

« Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte « ipsius Dei, qui est una et simplex Veritas, sed ex parte co- « gnitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode « se habet. » Ib. c. 9.

Digitized by Google

tite e digerite dalla così detta per eufemismo scienza moderna o filosofia scientifica, a cui fanno poi tanto ribrezzo quei dogmi e misteri cristiani, i quali al paragone riescono davvero nozioni di evidenza matematica.

E che cos'è, d'altra parte, il sovrarazionale? È un ordine di verità superiore alle forze e leggi della ragione o scienza umana. Dire adunque che tutto è *razionale,* significa che non esiste nulla di superiore alla capacità della nostra mente; vale a dire che l'uomo è dotato di una mente infinita, ossia che la sua ragione può comprendere per via di determinazione e dimostrazione scientifica non solamente l'essenza relativa di tutti li enti e fenomeni dell'universo, con tutti e singoli i loro principj ed elementi, con tutte e singole le loro leggi e condizioni, ma anche l'essenza assoluta del loro autore, di Dio. Laonde chi nega il sovrarazionale, afferma implicitamente che l'uomo ha o può co 'l tempo avere l'onniscienza, vale a dire che egli è o può co 'l progresso degli studj diventare un Dio. E siccome la trasformazione dell'uomo in Dio involge pure la trasformazione di Dio nell'uomo, ricorre da capo la stessa contradizione già notata di sopra, ma con la giunta di un'altra peggiore. La stessa: poichè credere in Dio ed escludere insieme il sovrarazionale, è propriamente negar Dio mentre si afferma: un Dio che nella sua essenza o nelle opere sue non ha nulla di trascendente la ragione umana, è un Dio che non è Dio. Ed un'altra peggiore; poichè prescindendo pure dall'Ente infinito, assoluto, o da Dio, e tenendo sol conto degli enti finiti, relativi, di cui consta l'universo, l'attribuire alla ragione umana l'onniscienza, presente o futura, reale o possibile che sia, gli è un riconoscere all'uomo il diritto di sentenziare: Io sono o sarò Dio. E questa non è più contradizione da filosofanti, ma da mentecatti (1).

(1) « Sicut maximae amentiae esset idiota, qui ea quae a phi-

Digitized by Google

31. Posta dunque la suddetta differenza fra il teismo filosofico ed il teismo religioso, è chiaro che ben diverso ha da essere l'officio della critica rispetto all'uno ed all'altro.

Il primo è una dottrina razionale di Dio e delle sue relazioni naturali con la realtà fisica del mondo e con la vita spirituale dell'uomo. E le tesi che la ragione filosofando può stabilire in cotesta dottrina si possono compendiare in due capi: l'esistenza necessaria di Dio come Ente assoluto, ed autore, ordinatore, legislatore del mondo; e l'esistenza reale dell'uomo come dotato di attività spirituale e libera e destinato ad un'altra vita immortale. Or questo teismo è un sistema di metafisica come tanti altri; è una dottrina propriamente e puramente filosofica, ove non può cader opposizione fra tesi e prove; giacchè tanto sono razionali le une quanto le altre, ed il valore di quelle ha la sua misura nella validità di queste. È dunque un teismo, che ne' suoi principj come nelle sue conclusioni va suggetto al libero esame e cimento della critica filosofica, al pari d'ogni altro sistema di metafisica (1).

« losopho proponuntur falsa esse assereret, propter hoc quod « ea capere non potest; ita et multo amplius nimiae stultitiae « esset homo, si ea quae divinitus angelorum ministerio reve- « lantur, falsa esse suspicaretur ex hoc quod ratione investigari « non possunt.

« Adhuc, idem manifeste apparet ex defectu, quem in rebus « cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium « plurimas proprietates ignoramus; earumque proprietatum, « quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus in- « venire non possumus. Multo igitur amplius illius excellentis- « simae substantiae, transcendentis omnia intelligibilia, humana « ratio investigare non sufficit. Huic etiam consonat dictum « Philosophi, qui asserit, quod intellectus noster sic se habet « ad prima entium, quae sunt manifestissima in natura, sicut « oculus vespertilionis ad solem (Metaph. II). » Contr. Gent., lib. I, c. 3.

(1) Ciò non toglie che queste dottrine possano anch'essere materia di fede: « Sciendum autem, insegna S. Tomaso, quod « aliquid est credibile dupliciter. Uno modo simpliciter, quod « scilicet excedit facultatem omnium hominum in statu viae

Digitized by Google

Se non che nel caso nostro si tratta d'una critica, la quale è anch'essa un sistema particolare di filosofia; si tratta di quella specie di critica, la quale ha preso il carattere ed il nome proprio di criticismo. Quindi esso non ha più verso del teismo la libertà sconfinata della critica in generale; perchè ha l'obligo di procedere in modo da non distruggere il sistema suo proprio, mentre demolisce l'altrui. Ora il suo assunto, nel senso più volte ricordato, pecca appunto di questo vizio intestino ed insanabile. Perocchè esso, a titolo o di postulati della ragione pratica, o di dettami del sentimento naturale, professa insomma quelle tesi che sono i principj cardinali del teismo filosofico: dunque le giudica vere; dunque ha motivi, cioè prove sufficienti a crederle vere. E per conseguente, allorchè presume di negare *simpliciter et absolute* la validità d'ogni prova di quelle tesi, rinega in effetto sè stesso e tutta l'opera sua. Potrebbe soltanto porre in dubio o negar il rigore dimostrativo di certe prove (non mai di tutte; chè, come vedremo, quelle d'uso commune da tanti secoli sono argumenti assai più validi ed inconcussi di tutti quelli del criticismo), adoperate da quello o da questo autore; ma tali dubj, tali negazioni non potranno mai intaccare la certezza delle tesi, nè permettere di spacciarle per incapaci d'essere provate in alcun modo. Dovranno però serbare la forma di questioni secondarie, accessorie, o come suol dirsi, accademiche, le quali non toccano punto la sustanza

« existentium, sicut Deum esse trinum et hujusmodi; et de his « est impossibile ab aliquo homine scientiam haberi, sed quilibet fidelis assentit hujusmodi propter testimonium Dei, cui « haec sunt praesto et cognita. Aliquid vero est credibile non « simpliciter, sed respectu alicujus; quod quidem non excedit « facultatem omnium hominum, sed aliquorum tantum: sicut « illa quae de Deo demonstrative sciri possunt, ut Deum esse « unum aut incorporeum et hujusmodi; et de his nihil prohibet « quin sint ab aliquibus scita, qui horum habeant demonstrationes; et ab aliquibus credita, qui horum demonstrationes « non perceperunt. » Quaest. Disput., De Verit., q. XIV, a. 9.

Digitized by Google

delle dottrine; nè mai assumere quel tono mordace di confutazione e condanna, a cui ricorrono per fanatismo settario li atei e materialisti, ma da cui deve aborrire chiunque riconosce nell'ateismo e materialismo le fonti più pestifere della depravazione umana.

32. Il secondo teismo invece è una dottrina, che nelle sue affermazioni su la natura di Dio e la vita dell'uomo oltrepassa la sfera scientifica della ragione e i limiti naturali della filosofia. Non gli basta quella nozione di Dio, negativa in gran parte, e assai confusa ed imperfetta, ove il teismo filosofico dee fermarsi. Non gli basta sapere che Dio esiste sotto li attributi metafisici di Ente assoluto, necessario, eterno, infinito, immutabile; che il mondo è prodotto e governato da Dio; che l'uomo è destinato a passare dalla terrena ad una vita futura perpetua. Ma gli occorre una nozione di Dio, in cui non solo debba arrestarsi la ragione, sibbene possa anche il cuore trovar pace e quiete, consolazione e conforto, guida e sostegno nelle sorti prospere ed avverse della vita; e però una nozione di Dio con quelli attributi morali di bontà e giustizia e misericordia, che fanno di lui un padre, a cui l'uomo deve un culto di amore e timore figliale, ed in cui può riporre tutte le sue speranze di felicità relativa nella vita mortale e di perfetta beatitudine in una vita sempiterna (1).

(1) « Necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam « quamdam secundum revelationem divinam, praeter philoso- « phicas disciplinas quae ratione humana investigantur. Primo « quidem, quia homo ordinatur ad Deum, sicut ad quemdam « finem qui comprehensionem rationis excedit... Finem autem « oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et « actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit « homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revela- « tionem divinam, quae rationem humanam excedunt. » Summ. Theol., I, q. I, a. 1.

« Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit, nisi sit ei « praecognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiri in

Digitized by Google

Or questa dottrina non è più scienza, nè filosofia, ma è religione. Le sue prove non possono essere dimostrazioni razionali, perchè le sue tesi sono dogmi di fede e non teoremi di metafisica. Qui pertanto la critica filosofica non ha più luogo, siccome quella che fuori del campo scientifico non ha più giurisdizione; onde sono arbitrarj e temerarj i giudizj ch'essa pronuncia (affermativi o negativi che sieno) su dottrine o credenze, ove non è giudice competente. Il che non vuol già dire che il teismo religioso escluda ogni uso di ragione, ogni specie di critica, cioè d'esame e di criterio nella professione della sua fede, quasi ch'esso o creda senza motivi, o per motivi a cui dia l'assenso ciecamente senza conoscere e ponderare il loro valore (1). Vuol dire soltanto, che com'egli è una religione e non una filosofia, così ammette e richiede la critica religiosa e non la filosofica.

Non ammette pertanto una critica, la quale volendo imporgli i cànoni del metodo razionale e le condizioni d'un sistema scientifico, verrebbe senza fallo e con niuna fatica a conchiudere, ch'esso è una dottrina filosoficamente nulla. Ma sarebbe tale una conclusione da provare il torto della critica stessa, e non già della

« praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam « providentiam ordinantur,... oportuit mentem evocari in aliquid « altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere; ut sic « disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid, quod « totum statum praesentis vitae excedit. Et hoc praecipue chri- « stianae religioni competit, quae singulariter bona spiritualia « et aeterna promittit. Unde et in ea plurima humanum sensum « excedentia proponuntur. » Contr. Gent., lib. I, c. 5.

(1) « Fidei objectum est id, quod est absens ab intellectu. Cre- « duntur enim absentia, sed videntur praesentia, ut Augustinus « dicit. » De Verit., q. XIV, a. 9. — « Ea quae subsunt fidei, du- « pliciter considerari possunt. Uno modo, in speciali; et sic non « possunt esse simul visa et credita. Alio modo, in generali, « scilicet sub communi ratione credibilis; et sic sunt visa ab « eo qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse cre- « denda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliud « hujusmodi. » Summ. Theol., II-II, q. I, a. 4, ad 2.

Digitized by Google

dottrina criticata; la quale potrebbe agevolmente sbrigarsene in due parole: *concedo totum*, e *nego suppositum*. È vero ch'essa non è, ma è falso che debba essere una scienza, una filosofia. Ora tanto è giusto l'esigere da un sistema che adempia le condizioni dell'essere suo e sia quel che dev'essere, quanto è assurdo il pretendere ch'esso facia contro alla sua natura, e sia quel che non deve e non può essere. Dunque il condannare un simbolo di fede perchè non è un sistema di filosofia, è una sentenza che colpisce il giudice e non il condannato.

Richiede invece una critica, la quale abbia in prima studiato bene che cosa sia una religione, quali i suoi caratteri ed attributi, a quali fini debba soddisfare e di quali mezzi valersi; ed abbia quindi imparato, che le rimane tuttavia in questo campo un doppio e bello e nobile officio: ed è, **a**) l'officio di critica storica quanto al fatto della rivelazione, l'esame dei monumenti, documenti, testimonj d'ogni sorta per sapere se e quando e come la rivelazione sia, o no, realmente avvenuta; e **b**) l'officio di critica teologica quanto alla dottrina rivelata; officio che dee consistere, non già nel dimostrarla scientificamente vera, ma nel mostrarla non repugnante ai principj essenziali della ragione, difenderla dalle objezioni sofistiche degli incrudeli e dei miscredenti, e adombrarla e lumeggiarla, il più e meglio possibile, con analogie naturali o razionali, che valgano ad attenuare in certo modo l'oscurità de' suoi misteri e scemare la distanza o la sproporzione fra essi e la nostra intelligenza (1).

(1) « Lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit « lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum. Quamvis « autem naturale lumen mentis humanae sit insufficiens ad ma- « nifestationem eorum quae per fidem manifestantur, tamen « impossibile est quod ea, quae per fidem nobis traduntur di- « vinitus, sint contraria his quae per naturam nobis sunt indita. « Oporteret enim alterum esse falsum; et cum utrumque sit « nobis a Deo, Deus esset nobis auctor falsitatis: quod est im- « possibile. Sed magis: cum in imperfectis inveniatur aliqua

Digitized by Google

33. Ma l'esercizio di questa doppia critica richiede un'altra condizione, che vale tutte le altre, perchè senza di essa tutte le altre non valgon nulla. E la condizione si è, che non basta qui un concetto teoretico della religione, o una nozione astratta de' suoi dogmi, ma occorre sopratutto il sentimento concreto, l'amore ed il gusto pratico della vita religiosa; poichè nelle cose di fede s'avvera la stessa legge che nelle cose d'arte: è inetto a giudicarne chi non ne abbia nessun gusto, nessun amore, nessun sentimento. Legge sculpita incancellabilmente nella sentenza apostolica: *Animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei* (1). L'uomo animale, cioè teoricamente sensista e praticamente sensuale (conforme all'interpretazione che ne dà S. To-

« imitatio perfectorum, quamvis imperfecta; in his quae per « naturalem rationem cognoscuntur, sunt quaedam similitudines « eorum quae per fidem tradita sunt. Sicut autem sacra doctrina « fundatur super lumen fidei, ita philosophia super lumen natu- « rale rationis. Unde impossibile est quod ea quae sunt philo- « sophiae, sint contraria iis quae sunt fidei; sed deficiunt ab eis; « continent tamen quasdam similitudines eorum, et quaedam « ad ea praeambula, sicut natura praeambula est ad gratiam. « Si quid autem in dictis philosophorum inveniatur contrarium « fidei, hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus « ex defectu rationis. Et ideo possibile est ex principiis philo- « sophiae hujusmodi errorem refellere, vel ostendendo omnino « esse impossibile, vel non esse necessarium. Sicut enim ea quae « fidei sunt, non possunt demonstrative probari; ita quaedam « contraria his non possunt demonstrative ostendi esse falsa, « sed potest ostendi non esse ea necessaria. Sic igitur, in sacra « doctrina, philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad de- « monstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necessaria « sunt in fidei scientia: ut ea quae naturalibus rationibus de « Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et hujusmodi « de Deo vel de creaturis in philosophia probata *(cioè, nel teismo « filosofico)*, quae fides supponit. Secundo, ad notificandum per « aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in « libris de Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis « philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem. Tertio, « ad resistendum his quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo « esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria. » In Boet De Trinitate, q. II, a. 3.

(1) 1 Corint., II, 14.

Digitized by Google

maso nel suo ammirabile Commento dell'Epistole di S. Paolo), ha la mente così offuscata ed il cuore così abjetto, che in bocca sua una critica religiosa non può essere altro che volteriana: una satira indecente, quando non è una bestemia infame.

Tale non fu certamente la critica kantiana. Ma il suo genio per le cose spirituali venne traviato dal suo idealismo suggettivo; il quale rinovando lo scetticismo di Protagora, tornò a far l'uomo misura d'ogni cosa, ed a rinchiudere la sua ragione entro la cerchia impreteribile dell'esperienza, del fenomeno, cioè del senso. E però dovette bandire dalla scienza insieme co 'l teismo religioso anche il teismo filosofico; confundere insieme, comechè di natura diverse, le tesi e le prove dell'uno con quelle dell'altro; e togliersi un assunto che non poteva condurre se non alla distruzione di sè stesso. Giunse infatti a negare il teismo religioso mentre non aveva alcun diritto di giudicarlo, ed a negare il teismo filosofico mentre aveva ogni dovere di mantenerlo. Tentò bensì di rifarlo in nome della fede dopo d'averlo disfatto in nome della ragione; ma il predicare che s'abbia da credere ciò che s'è dimostrato assurdo, è assai peggio che predicare al deserto: è un voler imporre alla filosofia una fede, la quale si risolverebbe daddovero nella formula, che diede argumento di tante risate e contumelie e tragedie ai razionalisti antichi e moderni: *Credo quia absurdum.* Se non che da parte di Kant suona più strana, più scandalosa che non da parte di Tertulliano (1). Perocchè questi opponeva alla scienza umana la rivelazione divina; e volea dire insomma che s'hanno a credere le verità sovranaturali dell'Evangelio, appunto perchè sembrano assurde, cioè contrarie all'ordine

(1) Il quale, del resto, non esprimeva già un'idea propriamente sua, ma compendiava soltanto in una formula più concisa, più scultoria, l'antitesi delle due sentenze di S. Paolo: *Verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est.* — *Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum.* I Corint., I, 18; e III, 19.

Digitized by Google

naturale del mondo (altrimenti non sarebbero più oggetto di fede): quegli invece oppone alla ragion pura la ragione pratica, che non sono poi se non due facoltà, due attività d'una sola e stessa ragione umana; e quindi egli ordina a questa ragione di credere ciò ch'essa medesima ha dimostrato assurdo, cioè incredibile. Nel primo caso, è la rivelazione divina che annunzia esser vero ciò che alla ragione umana sembra falso; e la coscienza cristiana determinandosi a credere la verità rivelata, non fa altro che sottoporre e postergare il giudizio dell'uomo alla parola di Dio. Fra la rivelazione che afferma e la ragione che nega, la coscienza cristiana aderisce a quella anzichè a questa; e però il suo procedere potrà accusarsi d'errore, ma non mai di contradizione. Nel secondo caso invece, è un solo e medesimo suggetto che deve affermare quel che nega, deve creder vero ciò che sa esser falso; la sua fede è dunque una flagrante contradizione, è un atto formalmente assurdo. Ed il contrasto essenziale fra il credo di Tertulliano e il credo di Kant ha la sua sfolgorante riprova nella contrarietà degli effetti rispettivi; poichè quello fu vera fede, che animò sapienti ed ignoranti, in moltitudine innumerevole, a domare tutte le passioni, ad esercitare tutte le virtù, a sacrificare ogni cosa e la vita stessa per amore di Dio e del prossimo: questo fu invece una fede posticcia, illusoria e derisoria, la quale per le menti speculative si risolvette in uno scetticismo teoretico, che involge la ruina di ogni filosofia e di ogni religione; e per le menti vulgari si tradusse in uno scetticismo pratico, che importa la ruina di tutto l'ordine morale e sociale.

34. Così il criticismo, contro le buone intenzioni e le magnifiche promesse del suo fondatore, valse a rincalzare e rinvigorire le male piante che presumeva di estirpare; talchè se Kant potesse mai vedere quale selva selvaggia di errori germogliasse dalla radice delle sue teorie trascendentali, vedere con che nuovo

Digitized by Google

rigoglio ne propaginassero nuove e peggiori forme di *materialismo*, di *fatalismo*, di *ateismo*, d'*incredulità*..... chi sa se gli darebbe più il cuore di lodarsi dell'opera sua! E se invece non sarebb'egli il primo ad esclamare pentito e rinsavito: Che terribile delusione fu mai la *Critica della ragion pura!*

Pertanto alla scuola neokantiana, che oggidì con grande ardore d'animo e grande sforzo d'ingegno predica ancora un ritorno al criticismo *(Zurück auf Kant!)* come argine da opporre alla fiumana dell'ateismo e del materialismo, che minaccia di travolgere ed affogare nelle sue onde fangose la filosofia, la morale, la religione, la civiltà, spegnendo e sepelendo ogni lume di fede nella sussistenza eterna ed infinita di Dio, nella sustanzialità e spiritualità dell'anima; ben si può rivolgere il grido dantesco: *Mala via tieni!* (1). L'impresa è, per fermo, la più nobile ed opportuna e conveniente al tempo nostro; ma non è la via del criticismo che possa portarla a compimento. È desso che più d'ogni altro sistema moderno contribuì, direttamente o mediatamente, a precipitare la filosofia negli abissi in prima del panteismo tedesco e poi del positivismo francese, onde tutti li altri malanni del suo stato presente, fino a quel mostro del pessimismo di Schopenhauer e di Hartmann, monumento della disperazione e dell'imbecillità senile di questo secolo XIX, che vende e compra per fior di roba filosofica e scientifica le frenesie di quei cervelloni balzani, ai quali venne fatta la novissima e bella e grande e sublime scoperta, che il fine vero e proprio dell'uomo, anzi di tutto in corpo il genere umano è..... il suicidio! (2). Or dunque allo stesso sistema, che fu progenitore di cotesti

(1) Inferno, XVII, 111. — V. GUTBERLET, Philos. Jahrbuch, I, (1888), p. 10-11.

(2) Se per li antichi tempi era giusta, è per li moderni giustissima la sentenza di Varrone: *Nemo unquam febricitans somniavit aliquid tam nefandum, quod non dicat aliquis philosophus.*

Digitized by Google

micidiali della filosofia, si dovrebbe ricorrere per ravvivarla e rinvigorirla? O che si direbbe d'un sistema di medicina, che a' morenti di veleno prescrivesse per antidoto un'altra dose del veleno stesso che li uccide? Non dovrebbe dirsi a buon diritto, che quella medicina è fatta per procurare la morte, e non la guarigione degli ammalati?

Oh! no, non è quello l'antidoto, che abbia da risanare e ringagliardire la filosofia. La sua mortale infermità proviene dalla perdita d'ogni specie di fede nelle cose spirituali o divine: dunque nessun rimedio le può offrire una scuola, che dirige anzitutto e sopratutto i suoi sforzi a mostrare come li oggetti di quella fede non abbiano realtà di alcuna sorte, sieno vane illusioni, sogni, chimere; e come tutti li argumenti allegati e allegabili a provare la sussistenza reale di Dio e dell'anima si risolvano in paralogismi, sofismi, contradizioni, assurdità madornali. Dunque la sola tavola di salvezza che ci rimanga, è quella scuola in cui v'è armonia, e non discordia, fra la ragione e la fede; è la scuola in cui lo studio principale della ragione si è di moltiplicare e rinforzare, chiarire e difendere le prove per la verità della fede, e per la sua importanza e necessità suprema nella vita individuale, domestica, e civile dell'uomo; è la scuola in cui la filosofia si reca ad onore l'impegno di mostrare, che tutto quanto le altre scienze insegnano di vero, non è mai contrario alla fede; e tutto quanto almanaccano contro la fede, è sempre falso e contrario alla stessa ragione: è la scuola che professa tutta pura e schietta la filosofia cristiana.

Digitized by Google

CAPO SECONDO

L'INTRODUZIONE.

§ I.

STATO DELLA FILOSOFIA IN ITALIA.

35. Il giudizio che ne portavo era doppio: l'uno su lo stato possibile, l'altro su lo stato reale della filosofia italiana. Sentenziava il primo, che « la filosofia moderna non fu ancora (fino a mezzo il nostro secolo) « possibile in Italia » (1); ed il secondo, che la filosofia professata in tutte le scuole italiane « non è una scienza « razionale, non è filosofia » (2).

La prova del primo giudizio era questa: « La filosofia vive di libertà, e vuole libero il pensiero e la « parola, libera la coscienza ed il culto, libera l'associazione e la stampa » (3). Ma fin allora l'Italia non godeva di tale libertà; dunque non poteva esserci « nata e cresciuta una scuola di filosofia » (4).

Ora in questo sillogismo la maggiore pecca d'eccesso. Che una condizione della cultura filosofica sia un certo grado di libertà civile e religiosa, o quel tanto di libertà che è essenziale allo stato di civiltà adulta; mi sembra fuori d'ogni dubio. Ma che occorra assolutamente la libertà sotto tutte quelle forme in cui

(1) Pag. VI. Le citazioni son tolte dalla 1ª ediz., Capolago 1852.
(2) Pag. XIV. (3) Pag. VI. (4) Pag. VII.

Digitized by Google

si intende e si vuole dalla politica moderna ossia dalla rivoluzione, che ha per suo evangelio la famosa *Dichiarazione dei diritti dell' uomo e del cittadino,* è un'esaggerazione troppo manifesta. Dunque prima dell'*Assemblea Costituente* era impossibile una filosofia moderna in Italia? Anzi fino all'89 la filosofia moderna non fu possibile in alcun luogo? Ma dov'è la storia che possa permettere tali asserzioni? La filosofia moderna fioriva già nei secoli XVII e XVIII, quando le libertà della *Dichiarazione* erano ancora disconosciute da quasi tutti i giuristi e condannate da quasi tutti i legislatori. E la filosofia antica era fiorita molti secoli prima, quando le idee della rivoluzione francese erano ancora di là da venire.

Nè solamente quella massima giacobina avea nel passato, ma doveva anche aver nel futuro la sua disdetta. Perocchè una negazione così recisa e perentoria della possibilità d'una cultura filosofica senza la piena libertà religiosa, politica, e civile, implica per la ragion de' contrarj l'affermazione, almanco in forma di credenza o fiducia, che sotto il regno della libertà non debba, non possa mancar di fiorire e prosperare lo studio della filosofia; e particolarmente per rispetto all'Italia, che l'acquisto della libertà le avrebbe di sicuro fruttato un risurgimento, un rinovamento speculativo. Or bene, da quarant'anni il Piemonte, e da circa trenta quasi tutta l'Italia gode tanto di quella libertà, che non ha nulla da invidiare a nessuno degli Stati oggidì più liberi d'Europa; ma il risurgimento, il rinovamento della filosofia dov'è? Nei primi anni, sì, la cultura degli studj filosofici sembrò ripigliar vita e vigore; ma l'indirizzo che a breve andare prevalse, fu tale da spogliarla in prima d'ogni carattere italiano, e poi d'ogni valore filosofico.

Ed invero, se avanti del 48 l'Italia divisa e suggetta in gran parte al dominio austriaco riponeva il suo progresso nel seguire le lezioni e li esempj della Francia; dopo il 59 divenuta con l'ajuto delle armi

Digitized by Google

francesi indipendente e libera cercò nuovi modelli e nuovi maestri in altre terre straniere, e corse ad imparare filosofia in Germania ed in Inghilterra. Così non si liberò da una servitù mentale se non per piegarsi ad un'altra, e forse più dannosa; poichè l'imitazione francese, stante l'affinità delle due nazioni, le repugnava assai meno della tedesca e dell'inglese; e questa assai più di quella ne deve alterare l'indole nativa, il carattere nazionale. Quindi il primo frutto della libertà di pensiero e di parola fu per noi di tornar a pensare con la testa altrui e parlare l'altrui linguaggio; ed il risurgimento della filosofia italiana incominciò co 'l rifarsi tedesca ed inglese.

Ma in Germania e più ancora in Inghilterra venne in questo fratempo a predominare quel *positivismo* d'origine francese, che sotto colore di riformare la filosofia per renderla *scientifica,* in effetto poi l'abolisce ed annienta; perchè non ammettendo altro di reale che la materia, e riducendo lo spirito con tutte le sue facoltà e funzioni ad una certa classe di fenomeni fisici o fisiologici, toglie alla filosofia ogni oggetto suo proprio, e la tramuta in un'appendice della fisica o della fisiologia. E quindi anche fra noi la scuola che oggimai va per la maggiore, è quella del positivismo sotto la nuova forma inglese e tedesca dell'*evoluzionismo:* titolo che serve benissimo a mascherare dinanzi al vulgo degli studiosi la turpitudine del materialismo. E però il secondo frutto della libertà di filosofare fu per noi d'abolire la speculazione filosofica; talchè il rinovamento della filosofia italiana giunse a rinovarla così di pianta da non essere più nè italiana, nè filosofia.

Da una parte adunque la storia testifica, che quella pienezza di libertà da me invocata non è necessaria, e dall'altra che non è sufficiente alla cultura filosofica. Laonde era troppo parziale il principio da cui si voleva inferire, che la filosofia in Italia non era stata ancora possibile.

Digitized by Google

36. La prova del secondo giudizio era del tenore seguente: « La dottrina che va sotto il titolo di filo-« sofia cristiana, non merita il nome di filosofia, perchè « attinge tutte le sue teorie dall'autorità d'una rivela-« zione religiosa; e li argumenti con cui cerca di di-« mostrarle, non hanno e non possono aver altro di « razionale che l'ombra e l'apparenza. Non è egli già « fissato il principio, da cui dee muovere la ragione? « Non è segnato il fine, a cui la ragione deve conchiu-« dere? Non è tracciato il limite, dentro a cui la ra-« gione si dee contenere? Dunque la ragione non è « qui la legge, ma lo strumento; non è libera, ma « serva; cotesta non è dunque una scienza razionale; « dunque non è filosofia » (1). Ed in termini analoghi poco appresso: « La filosofia non dee solamente aver « libero il campo delle dimostrazioni, ma sovratutto « quello de' principj; e questi principj non li dee rice-« vere da un lume rivelato e sopranaturale, ma uni-« camente dalla ragione (2). — La filosofia cristiana « non è altro che il dogmatismo della scolastica. I « principj le vengono sempre dati *a priori* dalla teologia, « e le conseguenze pur fissate sempre *a priori* dalla « Chiesa (3). — Ora una scienza, la quale crede a' suoi « principj su la fede di un'autorità religiosa, e trae « l'assoluta certezza de' suoi teoremi dalla parola di « una rivelazione divina, non è filosofia. In filosofia « l'unico giudice competente e sovrano di ogni dottrina « è la ragione; e alla sola ragione s'appartiene trovare « e discutere con piena libertà e indipendenza, non « pure le dimostrazioni, ma anche i teoremi; non che « le conseguenze, ma eziandio i principj: altrimenti « il titolo stesso di filosofia diviene una derisione » (4). La forza di quest'argumento consiste tutta nell'asserzione, che la filosofia cristiana è un *titulus sine re;* che non ha materia nè forma sua propria, non attinge i suoi principj e teoremi, non deriva le sue dimostra-

(1) Pag. XIV. (2) Pag. XVIII. (3) Pag. XXIX. (4) Pag. XXXI.

Digitized by Google

zioni e conclusioni dall'evidenza naturale della ragione; ma tutto le è dato, ingiunto, e prescritto dall'autorità sovranaturale della rivelazione, della fede, della teologia, della Chiesa. Or bene, cotesta asserzione non ha davvero *altro di razionale che l'apparenza;* poichè ciò che afferma della filosofia cristiana quanto ai *principj,* ai *teoremi,* alle *dimostrazioni* e *conclusioni,* non è conforme, ma contrario alla verità, alla realtà delle cose.

37. A. *Principj.* — Di quali principj vuolsi discorrere? Dei principj di tutta la filosofia in generale? E allora, siccome la filosofia è la *scienza prima,* s'intendono i *principj primi* in senso assoluto, cioè di tutta quanta la cognizione umana, e attuale e possibile. E poichè nella cognizione concorrono sempre di necessità due elementi: un *suggetto,* ed un *oggetto;* ed a quello si attiene tutto l'ordine suggettivo (la parte formale, mentale), a questo invece tutto l'ordine oggettivo (la parte materiale, reale) della cognizione; ne segue che è pur doppia la classe di questi primi principj, secondochè si considerano o in ordine alla serie degli elementi suggettivi, e allora si domandano i primi principj *ideali* o del *pensare (principia cognoscendi);* ovvero in ordine alla serie degli elementi oggettivi, e allora si cercano i primi principj *reali* o dell'*essere (principia essendi).* Ora la dottrina dei primi principj ideali o suggettivi spetta alla logica; e la dottrina dei primi principj reali od oggettivi, all'ontologia (metafisica generale). Ma qui non v'ha luogo a controversia, nè a dudio d'alcuna sorte; questo è il regno della *ragione* veramente *pura,* fuori d'ogni possibile ingerenza o influenza di rivelazione o di teologia, poichè i primi principj della cognizione in genere sono di necessità presupposti da ogni specie di cognizione, e quindi pure da ogni dottrina teologica o rivelata. Laonde è così impossibile il subordinare quelli a questa, come il posporre la condizione al condizionato. Nè anche li

Digitized by Google

scolastici più rigidamente ortodossi sono mai ricorsi, ch'io mi sapia, a nessuna fonte sopranaturale, a nessuna autorità dogmatica, a nessun articolo di fede per istabilire la doppia classe de' principj logici ed ontologici, che sono il fondamento di tutta la nostra conoscenza. Essi ne hanno trattato e disputato in modo così unicamente e pienamente razionale come Parmenide e Zenone, come Platone ed Aristotele; ed i loro libri fanno prova di tale e tanta potenza, acutezza, profondità speculativa, che i filosofanti alla moderna, i dottori in positivismo, trasformismo, evoluzionismo, ecc., nè soltanto i gregarj che fan la parte di pecore, ma i capitani che tengono il luogo di pastori, avrebbero molto moltissimo da stentare e penare, non che per riuscire a confutarli, sol per giungere a capirli.

E poi, quand'anche agli scolastici fosse caduto in mente di dover cercare i primi principj di logica ed ontologia fuori del campo della pura e schietta ragione, su la scorta di qualche dogma o articolo del loro credo; ove mai sarebbero potuti andare a pescarli? O quali sono i testi dell'Antico o Nuovo Testamento, quale il simbolo o il cánone, ove si definisca qualche cosa intorno ai primi principj dell'essere e del pensare? E se nel deposito della rivelazione e della tradizione cristiana non v'ha nulla che riguardi o determini quei fondamenti speculativi della cognizione umana; come mai li scolastici ve li avrebbero potuti trovare? Dunque non istá nè in fatto nè in diritto l'asserzione, che nella filosofia cristiana i primi principj di tutto il sistema sieno d'origine dogmatica, e non razionale.

Ovvero trattasi de' *principj primi* in senso relativo, cioè dei principj che son primi in qualche ordine speciale di cognizioni, e proprj delle varie parti della filosofia? E allora la questione non concerne più i principj suggettivi e formali, che sono li stessi per ogni sorte di scienza e di conoscenza (leggi supreme della logica), ma i principj oggettivi o reali; e li concerne, non inquanto han per oggetto l'*ente come tale,* e sono

Digitized by Google

però communi ad ogni classe di enti (leggi supreme dell' ontologia), ma solo inquanto propongono quelle nozioni, in cui si contiene quasi in germe o in embrione l'oggetto, che ciascuna scienza ha da esporre in un sistema dottrinale: principj e nozioni che rappresentano, sotto forma di definizioni nominali, un concetto generalissimo, communissimo della cosa da trattarsi.

Ora le parti speciali, in cui solea dividersi la *filosofia delle scuole italiane* un mezzo secolo fa, erano la teoretica e la pratica; suddivisa la prima in trattato filosofico di *Dio* (*teologia* razionale), del *mondo (cosmologia)*, e dell'*uomo (antropologia* e *psicologia)*; la seconda in *etica* e *diritto*. Ed i loro principj rispettivi erano:

a) La nozione almanco implicitamente communissima di Dio come *Ente supremo*, che non dipende da nulla (1), e da cui dipende tutto (principio teologico);

(1) Questo concetto preliminare di Dio è ben chiarito dal Suarez nella XXIX delle sue Metaph. Disput., sect. II, § IV-V, ove alla tesi: Demonstrari evidenter posse, Deum esse, premette l'avvertenza seguente: « Ut intelligatur haec assertio... « oportet supponere quid omnes intelligant nomine Dei. Quâm- « quam enim Deus propter suam simplicitatem et infinitatem « definiri non possit, nec etiam exacte a nobis describi, qui « imperfecte illum concipimus; tamen ut de illo ratiocinari « possimus, necesse est saltem praeconcipere et praesupponere « quid hac voce significetur. Oportet tamen in explicanda hac « vocis significatione duo extrema vitare.

« Unum est, ne in tali descriptione ponamus omnes condi- « tiones seu attributa Dei; tum quia alias numquam posset « concludi Deum esse, nisi prius demonstrarentur omnia attri- « buta Dei de aliquo ente: quod est contra omnium consuetu- « dinem et conceptionem; tum etiam quia multae sunt pro- « prietates Dei, quae multo difficilius cognoscuntur quam quod « Deus sit.

« Aliud extremum est, ne nomen hoc accommodemus cuilibet « proprietati, quae Dei propria esse videatur: ut, v. g. proprium « Dei est esse inter omnia entia maxime dignissimum. Dicunt « ergo aliqui nomine Dei nihil aliud significari quam ens per- « fectissimum omnium. Sed hoc non satis est ad rationem seu « significationem Dei declarandam; nam etiamsi quis fingeret,

Digitized by Google

[illegible] generalissima del mondo, come [illegible] materiali e sensibili (prin- [illegible]

[illegible] dell'uomo come animale [illegible] di due elementi nella [illegible] sensitivo e un'anima [illegible] ;

[illegible] stesso come ordinato [illegible] e sociale, che implica [illegible] nella vita umana: il [illegible] principio etico-giuridico). [illegible] rivelati, nè rigettati [illegible] ne escludono nessun [illegible] comuni al genere [illegible] di un senti- [illegible] radicati immediata- [illegible] e nella ragione [illegible] esca fuori del- [illegible] e sono validi [illegible] non abbiano [illegible] massima: che l'esser [illegible] non essere cristiano,

[illegible] in eo caelum [illegible] non statim [illegible] mundi, [illegible] Similiter at- [illegible] non tamen [illegible] significari primum [illegible] Deus esset. Et idem [illegible] aut ens [illegible] non satis [illegible] significare [illegible] essent [illegible] ens, quale [illegible] Significat ergo hoc [illegible] quodam nobilissimum ens, quod et reliqua omnia [illegible] tamquam a primo auctore reliqua omnia [illegible] quod proinde ut supremum numen colendum est ac [illegible] Hic enim est vulgaris et quasi primus conceptus, [illegible] de Deo formamus, audito nomine Dei. »

Digitized by Google

anzi d'essere ateo e materialista; e viceversa l'essere cristiano alla condizione di non esser filosofo, anzi d'esser cieco alla luce della ragione e sordo alla voce della coscienza.

38. B. *Teoremi.* — È egli vero che quelli della filosofia cristiana sieno dogmatici, anzichè razionali? sieno dettami d'una credenza rivelata, anzichè della scienza speculativa? Vediamo. Stando pur all'enumerazione che io ne faceva, quei teoremi possono compendiarsi nei tre capi seguenti:

I. « Su la natura di Dio: Che esiste un Dio unico, « Ente necessario, infinito, eterno, puro spirito, intelli- « gente ed amante, liberissimo e perfettissimo, crea- « tore e conservatore del mondo, autore supremo ed « assoluto delle leggi naturali e morali, principio e « fine, guida e beatitudine dell'uomo.

II. « Su la natura del mondo: Che esiste il mondo, « sustanza materiale, creato dal nulla, finito, tempo- « raneo, governato dalla volontà di Dio, e dipendente « da lui quanto all'essenza, all'esistenza, ed all'azione « sua propria.

III. « Su la natura dell'uomo: Che l'uomo è un « animale composto di due sustanze, anima e corpo; « che l'anima è semplice, spirituale, libera, immortale; « che all'uomo è necessaria una religione positiva ed « una rivelazione sopranaturale; e che l'unica vera « religione e rivelazione è quella della santa Chiesa « cattolica apostolica romana » (1).

Questo sommario non è guari esatto: da un lato esclude teoremi, che ne fan parte integrale (quelli di etica); e dall'altro ne include qualcuno che non c'entra punto (come l'ultimo, su la Chiesa, tutto proprio d'un trattato di teologia dogmatica). Ma per la nostra questione un difetto o eccesso simile è cosa accidentale, accessoria. Ciò che importa si è il valore, il carattere

(1) Pag. XIII-XIV.

Digitized by Google

dottrinale dei teoremi di quel sommario preso tutto insieme. Or bene, essi non escono affatto dai termini d'una dottrina schiettamente filosofica; poichè non sono altro che un'esplicazione e determinazione tutta razionale dei tre concetti communissimi di Dio, del mondo, e dell'uomo, che sono i principj della teologia naturale, della cosmologia, e dell'antropologia. Dunque sono così razionali quei teoremi, come sono naturali quei principj.

39. E che argumenti adduceva io per sostenere il contrario? Pochi e di pochissimo peso:

a) Che quello era il *programma* per *tutti i corsi di filosofia* nelle scuole italiane; e che « a nessun pro-« fessore sarebbe stato mai lecito di negarne o revo-« carne in dubio una sola proposizione » (1). Ma questo fatto, se prova che allora nelle scuole non v'era libertà d'insegnamento, non prova punto che fossero irrazionali o sovrarazionali i teoremi da insegnarsi. Se poi sia stato un gran bene, un gran progresso l'aver sustituito alla legislazione scolastica d'allora quella d'adesso, all'obligazione d'insegnare nelle scuole una filosofia cristiana la licenza di corrompere, di avvelenare le menti e i cuori de' giovinetti con qualsivoglia fra le dottrine più turpi e malvagie e bestiali; è un'altra questione, su cui avremo da trattenerci a suo tempo ed a suo luogo.

b) Che quella filosofia era « il dogmatismo della « scolastica (2); — la pura e pretta dottrina degli sco-« lastici, che il clero suole già da oltre a sei, otto, o « dieci secoli predicare al mondo cattolico, anzi im-« porre all'umanità in nome di Dio » (3). Se per *dogmatismo* s'intende una dottrina, come oggi suol dirsi, *officiale,* è vero; se invece una dottrina non razionale, non naturale, è falso. La scolastica non era soltanto una teologia, ma anche una filosofia. Or come nel-

(1) Pag. XIV. (2) Pag. XXIX. (3) Pag. XIV.

Digitized by Google

l'una procedeva con metodo teologico, così nell'altra con metodo filosofico, ed in generale assai più rigorosamente dialettico di quello della filosofia moderna. E come doveva *predicare* o *imporre* l'una *in nome di Dio,* così non poteva professar l'altra se non in nome della ragione e della scienza. Che poi sia una dottrina da secoli mantenuta nelle scuole, è un argumento a suo favore. Vuol dire ch'essa non è una di quelle dottrine, che la moda oggi divulga e domani abolisce con egual facilità e leggerezza; non è di quelle che cadono sotto la sentenza di Cicerone: *Opinionum commenta delet dies* (1). E che sia dottrina degli scolastici, del clero, non è un argumento che la provi nè contraria, nè estranea alla ragione. Li scolastici seguivano pure nel loro insegnamento elementare il programma del *trivio* e del *quadrivio:* dunque i loro principj di retorica e dialettica, di aritmetica e geometria... erano dogmi rivelati? erano articoli di fede? E per l'insegnamento superiore il loro programma era l'*Organo* e la *Metafisica* di Aristotele: dunque erano false le leggi del sillogismo e della dimostrazione? erano assurdi i principj di contradizione, di identità, di causalità... tutti insomma i principj d'ogni scienza e d'ogni filosofia?

c) Che effetti della dottrina stessa furono il *diritto divino,* il *papato,* l'*inquisizione,* e i *gesuiti* (2). Sì, il *diritto divino,* nel senso che è Dio il principio primo, il fondamento ultimo di ogni autorità legitima, cioè investita del potere di obligar la coscienza umana; ed il *papato,* nel senso che il Papa è il primo e supremo depositario, interprete, ministro dell'autorità divina su la terra: sì, certo, sono due punti di dottrina, in cui la filosofia cristiana ripone i due cardini dell'ordine morale e sociale. Ma tutto il resto, titolo di lode o di biasimo che sia, non è affar suo.

d) Ch'essa « attinge tutte le sue teorie dall'au-

(1) De Nat. Deor., lib. II, c. II, 5. (2) Pag. XIV.

Digitized by Google

« torità di una rivelazione religiosa » (1). Falsissimo: non che tutte, ma nè pur una delle sue *teorie* vien attinta da quella fonte. È una verità di fatto, che ognuno può vedere con li occhi suoi ne' libri degli scolastici antichi, e segnatamente dei tomisti antichi e moderni.

e) Che li *argumenti razionali*, con cui essa prende a dimostrare le sue tesi, « non hanno e non « possono avere altro di razionale che l'ombra e l'ap- « parenza; » perchè « è già fissato il principio, da cui « dee muovere la ragione » (2). Ma da chi o da che è egli mai fissato? Quale autorità o rivelazione religiosa ha mai prescritto alla ragione del filosofo cristiano di muovere dal principio A, e non dal principio B, C, D...? Qual è il testo espresso di un libro biblico o il canone formale di un concilio ecumenico, in cui sia definito, che il principio A è il *punto di partenza* della metafisica, il principio B della cosmologia, il principio C della psicologia...? Certamente, i principj da cui dee muovere la ragione in ciascun ordine di dottrine, sono *fissati*, ma dalla natura stessa delle cose; poichè essi non sono altro che le verità naturalmente prime, sì nell'ordine dei fatti per la parte oggettiva o reale, e sì nell'ordine delle idee per la parte suggettiva o mentale. E tali sono i principj da cui muove la filosofia cristiana, la quale per conseguente non obedisce ad altra legge che a quella della natura e della ragione.

f) Perchè « è segnato il fine, a cui la ragione « deve conchiudere » (3). Ma qual *fine?* e da chi o da che *segnato?* Qui per fine s'ha da intendere le conclusioni, che devono inferirsi dai principj. Ora in questo procedere deduttivo la ragione non ha da seguire altre leggi che quelle del raziocinio, ossia della logica; e la logica è una ed identica così per la filosofia cristiana, come per ogni altra. E tutti sanno che quanto ad esattezza ed acutezza sillogistica non havvi scuola

(1) Ibid. (2) Ibid. (3) Pag. XIV.

Digitized by Google

nè antica, nè moderna, che regga al paragone con la scolastica. D'altra parte, non v'ha perizia logica, che valga a render infallibile la ragione umana; e quindi, benchè li scolastici movessero generalmente dagli stessi principj (ch'eran poi in sustanza quelli di Aristotele), non giungevano però tutti alle stesse conclusioni, ossia ne inferivano teorie, dottrine assai diverse e non di rado contrarie. Basti qui ricordare il nominalismo di Roscelino, il realismo di Guglielmo di Champeaux, il razionalismo di Abelardo, il panteismo di Davide di Dinant... Il qual fatto è pure la prova perentoria, che dunque nelle scuole del medio evo la ragione filosofando non era vincolata ad un *fine* solo, che dovesse per amore o per forza conseguire; ossia non era vincolata a conclusioni prestabilite, cui dovesse arrivare con la puntualità d'una machina.

g) Perchè « è tracciato il limite, dentro a cui « la ragione si dee contenere » (1). Ma è questa la condizione di ogni scienza, e non già della sola filosofia cristiana; poichè non v'ha scienza che non abbia un oggetto formale suo proprio, e con esso ed in esso il suo proprio limite. Una scienza illimitata sarebbe una scienza vaga e vagabonda, indefinita e indefinibile, senza oggetto determinato nè determinabile, cioè priva dei più essenziali caratteri di scienza. Per questo rispetto adunque la scolastica non era in condizioni diverse da quelle della filosofia moderna. Anzi questa ha limiti assai più ristretti di quella. Perocchè il kantismo ed il positivismo, che ben possono dirsi la filosofia non solo moderna, ma odierna per eccellenza, tengon per dogma fondamentale che la filosofia o la scienza in genere ha il suo campo circoscritto nell'esperienza, nel fenomeno, cioè nel sensibile; onde il suo limite esterno è tutto ciò che non può essere oggetto di percezione sensitiva, tutto il sovrasensibile; talchè le è interdetta *a priori* ogni conoscenza posi-

(1) Ibid.

Digitized by Google

tiva non che di Dio e delle sustanze spirituali, ma delle stesse sustanze corporee. All'incontro il campo della scolastica coincide pienamente con quello della natura e della ragione; comprende non solo i fenomeni, ma le sustanze; non solo i fenomeni sensibili, ma le essenze intelligibili; non solo le sustanze materiali, ma le spirituali, e Dio stesso come autore e legislatore del mondo fisico e del mondo morale. Il suo limite pertanto non è già il sovrasensibile, ma il sovranaturale e sovrarazionale; e vuol dire che il campo della scienza e della filosofia non termina se non là dove incomincia quello della fede religiosa o della religione rivelata.

— Corre tuttavia un gran divario fra i due casi; poichè alla filosofia moderna è posto il suo limite dalla ragione stessa, laddove alla filosofia cristiana è imposto dall'autorità della Bibbia, della Chiesa, del Papa. — Adagio. O si tratta del limite in generale: e allora quel divario non sussiste; perchè se in un caso è la ragione che sentenzia di doversi fermare ove termina il regno del senso; nell'altro è la ragione medesima che riconosce di non doversi fermare se non ove cessa il dominio della natura ed il potere della ragione. E fin qui l'unico divario si è, che nel primo caso la ragione ragiona male, laddove nel secondo ragiona bene. Ovvero si tratta del limite in particolare, cioè se questa o quella teoria, proposizione, opinione esca fuori del campo naturale, proprio della scienza, e trascorra indebitamente nel campo sovranaturale, proprio della fede: e allora, sì, interviene l'autorità della Chiesa a dichiarare, che la tal teoria, proposizione, opinione è conforme o contraria al dogma rivelato. Ma questo giudizio non offende punto la filosofia. Non la filosofia cristiana, siccome quella che ne ha liberamente ammessa ed accettata la competenza; e però una simile limitazione, non che repugni, risponde anzi tanto bene alla sua essenza medesima, che non potrebbe trasgredirla senza cessar d'essere

Digitized by Google

cristiana. E non la filosofia che sta fuori o contro del cristianesimo, siccome quella che non riconoscendo nessuna autorità nè di Papa, nè di Chiesa, nè di Bibbia, si tiene affatto immune da ogni specie di giurisdizione dogmatica; onde tanto le fa un *anathema sit,* quanto un complimento.

40. Tali erano le premesse di quella conclusione: che dunque la filosofia allora professata nelle scuole italiane non era *una scienza razionale,* non era *filosofia.* Valeano così poco le une, che nulla potea valer l'altra. E se più innanzi le premesse medesime venivano ripetute, non erano già punto convalidate: « I « principj vengono sempre dati *a priori* dalla teologia, « e le conseguenze pur fissate sempre *a priori* dalla « Chiesa: conseguenze e principj, che le nostre scuole « devono accettare e professare in forza dei codici e « delle leggi spirituali e temporali che ci governano » (1). Or bene, in tutta quella dottrina metafisica, cosmologica, e psicologica, di cui avevo riferito un sommario, non v'ha un solo principio *dato* dalla teologia (rivelata o dogmatica), non una sola conseguenza *fissata* dalla Chiesa. E quella dottrina era professata nelle nostre scuole, perchè si credea vera; ed i *codici* e le *leggi* che la sancivano, non faceano altro che obedire alla credenza, alla coscienza generale. Forse qualcuno la professava d'officio, e non di cuore? Sia pure; anche qui l'eccezione corroborava la regola. Ma, e adesso fra i professanti ateismo, materialismo... mancano forse di quelli, che non dicono ciò di cui sono scientificamente persuasi e convinti, ma piuttosto ciò che val meglio a guadagnare o mantener loro i favori di una setta, di un'autorità, a cui servono per potersene servire? E se i tempi mutassero, se quei codici e quelle leggi ritornassero in vigore, chi sa quanti atei, quanti materialisti s'acconcerebbero issofatto a mostrarsi ze-

(1) Pag. XXIX.

Digitized by Google

lantissimi cristiani cattolici clericali!... Dal passato ben si può congetturare il futuro. Di giacobini che si fecero servi del Bonaparte e strumenti del suo despotismo, ve n'ebbe a milliaja. Ma di gesuiti, per es., che si dessero a servire la rivoluzione, quanti se ne possono contare?

La conclusione realmente implicata e legitimamente deducibile da tutto quel discorso, era questa: dunque una filosofia, per meritarsi il nome di scienza razionale, non dee avere nessun *principio* da cui muovere, nessun *fine* a cui conchiudere, nessun *limite* in cui contenersi; deve *negare* o almeno *revocar in dubio* punto per punto tutta la *dottrina degli scolastici,* ossia tutte le sue tesi di metafisica, cosmologia, ed antropologia; cioè, in buon vulgare, dev'essere ateismo, panteismo, materialismo, scetticismo... tutto quel che le pare e piace, purchè sia e resti esclusa ogni dottrina del teismo e spiritualismo cristiano. Ecco, in sustanza, il criterio con cui procedeva (consapevole o no) quella ingiusta ed esorbitante censura della scolastica. Ed è, come ognun vede, un criterio che menerebbe difilato ad altre conseguenze, nuove davvero ed originali. La scolastica, per es., affermava che una cosa non può essere insieme e non essere; che il tutto è maggiore della sua parte; che la più breve linea fra due punti è la retta; che non si dà effetto senza causa; che l'uomo è animale ragionevole, ecc., ecc.: dunque tali proposizioni sono dogmatiche e non scientifiche, sono teologiche non filosofiche; dunque la scienza, la filosofia deve negarle; deve dunque affermare che l'essere ed il non essere non si escludono punto (il circolo può essere quadrato); che la metà d'una cosa è maggiore della cosa intiera; che la linea più breve è la curva; che si danno frutti senza piante e quadri senza pittori; che l'uomo non è capace nè di ragionare, nè di sentire....

41. — Mainò, non s'è già inteso con quella critica

Digitized by Google

« affermare che tutti quelli articoli di filosofia cristiana « sieno falsi, o che la filosofia razionale debba comin- « ciare a negarli tutti per elevarsi a dignità di scienza, « e negarli per ciò solo che rampollano dalla teologia « (cioè, sono professati dalla scolastica); » ma si volea soltanto avvertire « che una scienza, la quale crede « a' suoi principj su la fede di un'autorità religiosa, e « trae l'assoluta certezza de' suoi teoremi dalla parola « di una rivelazione divina, non è filosofia » (1). — Sicuramente; ma non è questa una scoperta nuova; è un cànone stabilito ed osservato dalla scolastica assai più ed assai meglio che dalla scienza moderna.

« In filosofia l'unico giudice competente e sovrano « di ogni dottrina è la ragione; ed alla sola ragione « s'appartiene trovare e discutere con piena libertà e « totale indipendenza non pure le dimostrazioni, ma « anco i teoremi; non che le conseguenze, ma eziandio « i principj: altrimenti il titolo stesso di filosofia di- « viene una derisione » (2). — Sicuramente; ma nè pur questa regola è una nuova invenzione: li scolastici l'hanno sempre insegnata e seguita nel modo più solenne e costante. Se volessi citare le loro testimonianze, ne avrei da riempire un volume. E non occorre: chi ne dubitasse, apra qualche libro de' loro principali dottori, per es., di S. Tomaso o del Suarez; osservi come discutano e risolvano qualcuna delle principali questioni di metafisica, di cosmologia, di psicologia; e vedrà con li occhi suoi che principj e teoremi, dimostrazioni e conclusioni sono così puramente e strettamente razionali, come in qualsiasi razionalista, antico e moderno.

« Adunque la ragione disamini e conchiuda; e se le « sue conclusioni s'accorderanno con quelle della teo- « logia, noi le accetteremo; se a quelle repugneranno, « noi le accetteremo egualmente, e lasceremo a' teo- « logi la briga di conciliare la rivelazione con la ra-

(1) Pag. XXXI. (2) Ibid.

Digitized by Google

« gione » (1). — In astratto la ricetta è ottima; ma in concreto, quante volte anzichè guarire dal male dell'errore lo aggrava! Perocchè in realtà chi *discute* e *conchiude* non è mica *la ragione* nella sua pura essenza impersonale, universale, infallibile, ma è sempre *una ragione* particolare, individuale, che può ragionar bene o male, condurre al vero od al falso; è quella ragione, che se da una parte è l'artefice di tutto il buono ed il bello onde si gloriano le scienze e le arti, dall'altra è pure la fucina di tutte le assurdità, le bestialità, le enormezze che si dicono e si fanno in ogni ordine teoretico e pratico della vita umana. E non avea perciò tutti i torti quel bizzarro cervello del Cardano a definire l'uomo *animal fallax,* e riporre la sua differenza specifica nella facoltà d'ingannarsi e d'ingannare, *decipi et decipere.* Laonde l'impegnarsi ad accettare quali che sieno le conclusioni d'un discorso, unicamente perchè tirate dalla ragione, gli è sempre un esporsi volontariamente al pericolo di rigettare le verità più salutari per abbracciar li errori più funesti.

Il criterio adunque per giudicare se una conclusione debba o no accettarsi, non è già l'essere o no dedutta per via di ragione (chè a tal patto qualunque conclusione sarebbe accettabile, non potendosi mai *conchiudere* altrimenti che *ragionando*), ma è invece l'essere vera o falsa. E sarà vera nel caso nostro una conclusione, non inquanto sia conforme o contraria alla teologia (dogmatica, rivelata, che non ci ha da far nulla); sibbene inquanto è consentanea e non repugnante ai primi principj, che sono una dote naturale della mente e della coscienza umana, sono la regola naturale, universale del vero e del bene, e costituiscono quella forma, quell'abito naturale dello spirito, che dicesi da tutti *senso commune* e *senso morale.* Quindi ogni volta che la ragione arriva discorrendo ad una conclusione, la quale perverte i principj teo-

(1) Pag. XXXI.

Digitized by Google

retici di contradizione, di causalità, o i principj pratici dell'onestà, della giustizia, noi diremo che la ragione s'inganna e la sua conclusione è fallace, perchè si ribella alla natura stessa della mente umana; e lasceremo che accetti quel modo di ragionare e di conchiudere chi per falso ossequio alla ragione è disposto a seguirla anche ne' suoi traviamenti, anche quando di sofisma in sofisma giunge a negare la necessità di un Ente supremo, la realtà del mondo, l'immaterialità del pensiero, la libertà del volere, ecc.

42. Egli è dunque manifesto ch'eran troppo difettivi li argumenti recati allora contro la razionalità della *filosofia delle scuole italiane.* La quale anzi ne' suoi teoremi comprendeva una dottrina, che ha veramente il doppio carattere di filosofica e di cristiana: filosofica, inquanto sono teoremi proposti e determinati dalla pura ragione, in tutta la pienezza della sua indipendenza, libertà, autonomia; e cristiana, inquanto sono teoremi che non uscendo mai dalla sfera della natura e della ragione, lasciano intatta la sfera delle credenze sovranaturali e sovrarazionali del cristianesimo. Così vien esclusa ogni opposizione fra quelli e queste; perchè restano salvi ed illesi da una parte tutti i diritti della scienza, e dall'altra tutti i dogmi della fede.

Di cotesta filosofia, chi no 'l sa? si mostrano scandalizzati, infastiditi i cultori d'una così detta per istrazio filosofia scientifica, ai quali bastano i soli termini di esistenza di Dio, contingenza del mondo, spiritualità dell'anima, per dichiarare la dottrina che li adopera una *mitologia* assurda, non solo indegna di un filosofo, ma di chiunque non sia affatto istupidito dalle superstizioni più vulgari e plebee. Per costoro non v'ha scienza nè filosofia possibile, se non a patto di abolire Dio e lo spirito per indiare il mondo e il corpo, cioè la materia; alla quale regalano poi senza scrupolo alcuno li attributi di infinità, eternità, necessità, ecc., che fanno loro tanto ribrezzo in un Ente assoluto.

Digitized by Google

Per costoro, non v'ha dubio, que' teoremi di filosofia cristiana sono ormai cose da ridere, e non più da dimostrare.

E ridano a lor posta; ma con o senza loro permissione, chiunque non s'acconcia a reputarsi figlio o nipote di bestie, riderà ancor più e meglio delle loro teorie, le quali dopo aver deificata la materia, le pongono sopra o dentro, a governare li atti e fatti suoi, un'altra divinità più comica che mai: il *caso*, cioè qualche cosa che non è guari da più, se non è anche da meno del nulla. Oh! no, in verità, quei teoremi non son fatti per la loro scienza. Appartengono ad una filosofia razionale, che non è nata ieri per morire domani, come la loro filosofia scientifica; ma naque con la ragione speculativa dell'uomo, e non morrà se non insieme con la coscienza del genere umano. Appartengono ad una filosofia, che rispetta la ragione, e non la deprava; che la tiene per una facoltà dello spirito, e non per una funzione della materia; che la fa principio d'una vita mentale e morale, e non effetto di moti muscolari e di vibrazioni nervose. Da questa filosofia sono legitimamente scaturiti que' teoremi metafisici su Dio, il mondo, e l'uomo; e solo di questa filosofia si vuol trattare nella questione, se possa essere ad un tempo razionale e cristiana. Chè quanto all'altra filosofia sedicente scientifica, la questione medesima sarebbe insensata. O che razza di testa avrebbe da esser quella, in cui potesse balenare soltanto il dubio, che non sia radicalmente sovversiva di tutto intiero il cristianesimo, anzi di ogni principio e sentimento religioso, una dottrina la quale, mentre con una mano cancella Dio dall'universo, con l'altra distrugge l'anima nell'uomo?

43. C. *Dimostrazioni e conclusioni.* — Su questo articolo, dopo la discussione degli altri due, basteranno poche parole. La questione è, se la filosofia cristiana nel condurre le dimostrazioni e dedurre le conclusioni

Digitized by Google

de' suoi teoremi, proceda con criterio razionale o dogmatico, abbia per guida l'evidenza della ragion naturale o l'autorità della rivelazione divina. Ed a risolverla convien distinguere il doppio significato del termine *criterio.*

a) In senso oggettivo, il criterio che altri ragionando adopera, è determinato dal tenore stesso del suo ragionamento, senza verun riguardo alle sue disposizioni o intenzioni personali. Così, nel caso nostro, per sapere con qual criterio proceda la filosofia cristiana nel suo modo d'argumentare, basta esaminar le sue stesse argumentazioni. E se da questo esame apparisce che le sue dimostrazioni sono puramente filosofiche e le sue conclusioni rigorosamente legitime, cioè le une intessute tutte di proposizioni che non contengano se non concetti e fatti d'ordine naturale o razionale, e le altre ricavate da quelle in virtù d'un nesso logicamente reale e necessario; egli è fuor di dubio, ch'essa nel fare le sue dimostrazioni e nel trarre le sue conclusioni non ha altro criterio che la pura e schietta ragione. E non sarebbe lecito di attribuirle un criterio diverso, un criterio religioso, teologico, dogmatico, fuorchè solamente nel caso che il valore di qualche prova o di qualche consettario dipendesse esplicitamente o implicitamente dall'appello ad una autorità religiosa, teologica, dogmatica qual che siasi. Dunque o si riesce a provare che le argumentazioni della filosofia cristiana non sono razionali: e allora sarà giusta l'accusa, che non è suo criterio la ragione. O le si muove quest'accusa senz'aver data quella prova: e allora ricade su li accusatori la colpa di procedere senza e contro ragione. Ma quella prova nessuno ancora la diede, nè mai la darà; poichè la dialettica, con cui la filosofia cristiana dimostra le sue tesi, è così indipendente da ogni autorità dogmatica, come quella delle più indipendenti scuole di filosofia antica e moderna. E dalle opere di S. Tomaso, per es., si potrebbe raccogliere un ampio trattato filosofico di

Digitized by Google

Dio, del mondo, e dell'uomo, senza nè pur una sillaba di testi della Bibbia, nè di cànoni della Chiesa.

b) In senso suggettivo il criterio d'un ragionamento è tutt'altro. Non è più una regola diretta ed intrinseca per giudicare del suo valore in sè e per sè stesso, cioè una regola che ne fermi le condizioni materiali e formali, e che applicata a un dato caso ci mostri se le sieno, o no, adempiute; ma è invece qualche cosa di estrinseco ed indiretto, di chiuso e nascosto nella mente del ragionatore; è un secondo fine, un proposito anticipato, un'intenzione e risoluzione prestabilita, un'idea o credenza preconcetta, a cui egli subordina ed accommoda i suoi giudizj, i suoi argumenti dottrinali: talchè egli afferma o nega, difende od impugna, non secondo che la tesi è vera o falsa, buona o cattiva in sè stessa; ma bensì inquanto è conforme o contraria alla norma, che si è d'avanzo prefissa. Così vien tacciata la filosofia cristiana di non seguire un criterio razionale, perchè dicesi che dimostra teoremi e deduce corollarj, non inquanto li riconosce direttamente e intrinsecamente veri, legitimi, ma secondochè li reputa consentanei al suo credo, che per essa è misura di ogni verità e di ogni dottrina.

Or bene, anche sotto questa forma l'accusa non ha costrutto. Perocchè o quel criterio suggettivo è espresso e confessato da chi lo adopera, o no. Nel primo caso la questione è bella e finita, anzi non vi è, nè può esservi questione alcuna; giacchè posta quella confessione non si tratta più di accusa, ma di condanna: *habemus confitentem reum.* Se non che una confessione simile chi mai l'ha fatta? Io citava il P. Taparelli ed un anonimo (1) che era, come poi si seppe, il P. Milone. Ma, oltrechè le loro testimonianze non erano per avventura così decisive come io le stimava, contro di esse sta la dottrina commune e costante degli scolastici antichi e moderni, da Scoto Erigena ad Occamo,

(1) Pag. XXIX-XXX.

Digitized by Google

dal Suarez al Cornoldi, su l'indole affatto naturale e razionale della filosofia (1); e che è più ancora, sta

(1) Se a qualche lettore venisse quà in mente di oppormi il famoso aforisma: *Philosophia ancilla theologiae*, lo inviterei a voler leggere la bella dissertazione del CLEMENS: De scholasticorum sententia, philosophiam esse theologiae ancillam, ove è posto in chiaro ed in sodo *quonam sensu christiani aevi medii philosophi apophtegma illud acceperint*; ed è provato che gli davano un significato assai diverso da quel che vulgarmente gli si affibbia: « Veterum enim philoso-« phorum auctoritate commoti, necnon ipsius rationis vi adducti, « certum quemdam ordinem, varios dignitatis gradus, inti-« mamque finium connexionem inter diversas scientias interce-« dere statuebant, eoque altiorem et praestantiorem una alteram « scientiam aestimabant, quo aut est de re altiori et praestan-« tiori, aut ex altioribus proficiscitur principiis, aut ad altiorem « et praestantiorem finem tendit. Quare tres praecipue ob causas « theologiam philosophiae superiorem judicabant: tum ob rerum, « quas tradit, excellentiam; tum ob originis et dignitatis ampli-« tudinem; tum denique ob eminentissimum et nobilissimum, « quem sibi proponit, finem. — Quae quum ita sint, jure con-« cludi potest, omnia quae in philosophia docentur, theologiae « fini servire, ac proinde ipsam philosophiam theologiae quodam-« modo famulari; theologiam vero nulli alii scientiae subjectam « esse, solamque recta via ad finem supremum animum deducere. « Ast his omnibus philosophiae cum theologia necessitudo « nondum absolvitur. Etenim quum alia sint fidei decreta quae « ratione investigari possunt, alia quae humani ingenii facul-« tatem excedunt, theologia.... tum ad illa exponenda et de-« monstranda, tum ad fidem istis conciliandam et rationibus « verisimilibus ea comprobanda, philosophia utitur; hoc vero « quum facit, utitur ea quasi inferiori et partem secundariam « obtinenti, non quasi superiori aut principali, ne quis fidem, « quae tota innititur auctoritati Dei sese revelantis, philosophiae « argumentis inniti arbitretur, aut ea quae fidei sunt, intra fines « philosophiae concludere, nec quidquam aliud credere velit, « nisi quod per philosophiam haberi potest. Hoc igitur sensu « philosophia theologiae ancilla est; nullo alio. Quod enim phi-« losophia in se ipsa considerata nullius momenti sit, aut scien-« tiae dignitate careat; quod nullam propriam sibi provinciam « habeat, in qua a nemine pendet et nullis terminis arctatur; « quod libertas omnia indagandi, quae intra ipsius ambitum « cadunt, reprimenda aut rationis progressus in cognoscenda « veritate coercendus sit, aliaque similia quae scholasticorum « vituperatores et obtrectatores somniant, tantum abest ut id

Digitized by Google

contro di essi il fatto medesimo dei loro innumerevoli trattati, ove la filosofia è esposta in forma di scienza così naturale e razionale come in quelli dei platonici ed aristotelici, dei cartesiani e lockiani, dei kantisti e positivisti....

Nel secondo caso poi l'accusa si risolve in un sospetto gratuito e maligno, che potrebbe cadere tanto sopra i difensori, quanto sopra i nemici della filosofia cristiana come di ogni filosofia e di ogni scienza. Ed invero, se valesse mai contro degli scolastici quest'argumento: — La vostra dottrina non è filosofica, perchè mira a difendere la causa del teismo e dello spiritualismo; — dovrebbe egualmente valere, contro a cui spetta, quest'altro: — Non è filosofica la vostra dottrina, perchè tende a patrocinare la causa dell'ateismo e del materialismo. — O che dovrebb'esser agli uni imputato a colpa ciò, che li altri si recano ad onore? Dovrebbe essere agli uni vietato di filosofare per uno scopo che nobilita l'uomo, e concesso agli altri di filosofare per uno scopo che lo avvilisce e deprava? Perocchè se fra le due parti c'è una diversità, un'opposizione profonda e capitale, non è già perchè la filosofia cristiana abbia nelle sue speculazioni qualche fine, e l'anticristiana non ne abbia nessuno; chè anche questa ha il suo, e come le importa! e quanto le preme! Nè certo spenderebbe tanto tempo in tanti studj e travagli, ove non li riguardasse quali mezzi per compiere un'impresa, a cui è diretta tutta l'opera sua. Ma la diversità, l'opposizione fra le due parti proviene dall'essere diversi ed opposti i loro intendimenti. Per l'una il cristianesimo è la redenzione, la salute del genere umano; per l'altra invece è l'ostacolo, l'inciampo della così detta civiltà e scienza moderna. Quindi l'una con la sua filosofia vuole rispettata, l'altra invece conculcata

« aevi medii philosophi apophtegmate suo *philosophiam esse* « *theologiae ancillam* indicare voluerint, ut potius contrarium « ex eorum principiis mihi deduci posse videatur » (Pag. 21-23).

Digitized by Google

la fede e legge di Cristo. L'una intende co 'l suo insegnamento a conservare la società cristiana, l'altra invece a rifarla pagana. Ecco il vero e proprio divario fra le due scuole.

E vuol dire, che tutte le querele ed invettive contro la scolastica hanno il loro ultimo fondamento in questo bel supposto: La filosofia non essere scienza razionale, se non inquanto s'adopera in ogni modo a *scristianizzare* il mondo per ricondurlo all'adorazione della materia, al culto della natura, che poi praticamente equivale sempre al culto di Venere e di Bacco, e magari di Priapo e di Satana. È un supposto degno, in verità, di quella scienza infernale, che ha toccato finalmente la cima dell'indipendenza, della libertà, della razionalità, dell'autonomia assolutamente assoluta con le tre mirabili scoperte, riformatrici proprio *ab imis fundamentis* di tutta la metafisica e la cosmologia e l'antropologia: Dio è un mito, il mondo è un sogno, e l'uomo è un bruto!

44. In conclusione, l'antitesi o antilogia che si presumeva implicita nel titolo stesso di filosofia cristiana, quasi che il sustantivo escludesse l'aggettivo, o questo rinegasse quello, non è intrinseca, essenziale, cioè fondata nella natura stessa dei due termini; ma è affatto estrinseca, accidentale, arbitraria, e consiste nell'abuso che si fa dell'uno e dell'altro. Abuso nato da una disposizione suggettiva, onde certi filosofi sono animati verso del cristianesimo, e certi cristiani verso della filosofia (1). Quelli si credon nati fatti per combattere ed abbattere e sterminare la fede religiosa, e

(1) Il torto oggidì non è però eguale da ambe le parti; poichè rei di un tale abuso fra' cristiani sono pochissimi, sono per così dire una frazione infinitesimale e storicamente trascurabile; laddove tra' filosofi sono la massima parte, son tutti quelli che si tengono e son tenuti per interpreti del pensiero e dello spirito moderno. Ma nell'antitesi s'ha riguardo al sistema, e non al numero degli avversarj.

Digitized by Google

questi la ragione speculativa. Li uni non si reputano liberi pensatori, se non a patto di vituperare ed infamare il cristianesimo; li altri non si stimano buoni cristiani, se non a patto di maledire e scommunicare la filosofia. Per li uni sopra di ogni assioma sta la massima, che il cristianesimo è il nemico nato della filosofia; per li altri sopra di ogni dogma sta la massima inversa, che la filosofia è la nemica mortale del cristianesimo. Or questa massima preconcetta e prestabilita è come una lente che tinge del suo colore tutti li oggetti, a cui volgono l'occhio; onde li uni vedono antifilosofico tutto ciò che è ammesso dal cristianesimo, e li altri vedono anticristiano tutto ciò che è consentito dalla filosofia. Il principio stesso di identità o di causalità, in bocca d'un cristiano riesce agli uni viziato di dogmatismo; e in bocca di un filosofo suona agli altri sospetto di eresia.

E con siffatta preoccupazione mentale non è maraviglia che la guerra incominci fra loro dagli stessi principj primi della filosofia in ogni sua parte; e che in luogo di assumerli quali ci son dati dalla ragione o dall'esperienza, se li foggino e figurino ad uso e commodo proprio, li uni per ficcarvi qualché negazione, diretta o indiretta, del cristianesimo, e li altri della filosofia. Laonde in ambidue i casi non è la ragione pura e serena che li muove, ma è la passione scapestrata e turbolenta che li inganna. E ciò che li impedisce di intendersi e coadjuvarsi nei lor› studj, non è l'amore della verità, ma lo spirito di parte. Indi è che di tante discordie e contese, di tante accuse e condanne la colpa o la causa è tutta degli uomini, e non delle cose; l'inimicizia è fra credenti e scienziati, e non fra scienza e fede; è fra teologi e filosofi, e non fra cristianesimo e filosofia. Quando li uni e li altri procedessero nello studio del vero e del bene senza impeti di passione, attendendo ciascuno all'opera propria, e non usurpando l'altrui; tutte quelle opposizioni che tanto li commuovono e conturbano, e troppo

Digitized by Google

spesso li eccitano a sdegni e furori incredibili, perderebbero incontanente ogni gravità, ogni forza; riuscirebbero più apparenti che reali; e si risolverebbero di leggieri in una classe di quelle varietà e dissonanze, che non repugnano, ma anzi occorrono all' unità ed armonia così del mondo fisico come del mondo morale. E quanto se ne vantaggerebbero ambe le parti! chè l'alleanza loro non gioverebbe meno al progresso della scienza che all'incremento della fede; ed apporterebbe il più salutare ed efficace rimedio ai più di que' mali, che rendono a tante menti tormentoso il pensiero, a tanti cuori affannoso il sentimento, a tante anime trista, miserabile, disperata la stessa vita.

§ II.

ROSMINI E GIOBERTI.

45. Come il giudizio generale su lo stato della filosofia in Italia, così peccava di parzialità ed ingiustizia anche il giudizio particolare intorno ai due scrittori, ch' erano allora reputati i nostri sommi filosofi: Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti. Quel ch'io ne dissi nell' *Introduzione* con la giunta nella *Lettera* prima, era un giudizio da nemico e non da storico. Appunto perchè la parte nostra vedeva, sentiva ch' essi erano veramente i due luminari della scuola dogmatica, i due più valenti e formidabili campioni che a' dì nostri si fossero levati in sua difesa; tanto più noi mettevamo d'ardore e d'accanimento ad assalirli, a colpirli dovunque e comunque si potesse. Ma indi a poco, sì per la morte immatura e meritamente deplorata di ambidue, e sì per la riuscita fortunata e trionfale della rivoluzione in tutta Italia, la lotta da parte nostra era finita, le ire sedate, li odj spenti; e restituita la calma agli animi, la serenità agli studj, cedette bentosto la troppo ingiusta acerbità di quel giudizio alla voce dell' equità e ad un' opinione assai diversa circa il merito dei due scrittori.

Digitized by Google

A.

46. E per rispetto al Rosmini, la diversità non concerne propriamente il punto sustanziale della nostra critica. Che tutta la sua filosofia possa e debba dirsi come la scolastica *ancilla theologiae,* ma non già nel senso falso ed ingiurioso di dottrina innaturale ed irrazionale, bensì nel senso vero ed onorevole di dottrina che si conforma alla natura ed alla ragione senza contraporsi alla fede e rivelazione cristiana: egli è un fatto su di cui non può cadere per me dubio alcuno. Laonde sotto questo riguardo sottoscriverei ancor oggi al mio parere d'allora intorno alla filosofia del Rosmini (1), ma con intendimento affatto inverso; poichè crederei di dargli vanto e lode, e non già torto e vitupero.

Quella critica per altro non era equa massime per due rispetti. Primieramente per il suo tono d'invettiva troppo aspra ed irosa, che può bensì trovare una spiegazione, ma non una giustificazione, e nè pure una scusa, nello sdegno che mi accendeva al vedere come il Rosmini tacciasse di *sofista* e *gran sofista* Emmanuele Kant, che io allora venerava qual *mio maestro* e *mio autore.* Esercitavo una rappresaglia, che per quanto si chiami abusivamente un diritto, è pur sempre un torto.

E secondamente per la sua parzialità nel rilevare del Rosmini tutto il male o almen ciò che per noi poteva essere un male, tacendo tutto il bene o almen ciò che anche per noi doveva essere un bene. Badando

(1) Dico *d'allora,* quando cioè non erano ancor venute in luce le sue opere postume, ove si trovano tante proposizioni e teorie, che repugnano manifestamente alla verità così del dogma cattolico come della ragione filosofica; e che perciò furono giustamente condannate per sentenza del S. Officio, approvata e confermata dal capo della Chiesa, papa Leone XIII, il sapiente restauratore della filosofia cristiana.

Digitized by Google

unicamente a quella porzione che reputavamo essenziale del suo sistema, lo dichiaravamo un pretto teologo scolastico redivivo, perchè la sua filosofia non rigettava nessun articolo della dogmatica cristiana. Ma era una sentenza, che procedeva pure da un criterio sbagliato, cioè da un falso concetto di quel che sia la *sustanza* di un sistema filosofico. Noi la riponevamo tutta nelle nozioni fondamentali di Dio, del mondo, e dell'uomo; e però stimavamo assolutamente *uno ed identico* il sistema di tutti i filosofi, che ammettono i principj del teismo e spiritualismo cristiano; e semplici *differenze di metodo* e *questioni adiafore* tutte le dottrine che diversificano l'empirismo dal razionalismo, il sensismo dall'idealismo, ecc. (1). Quindi veniva da noi annoverato fra li scolastici il Rosmini con tutti i filosofi italiani del suo tempo, perchè anch'egli ed anch'essi credevano all'esistenza di Dio, alla creazione del mondo, alla spiritualità dell'anima umana. Or questo modo di considerare la sustanza e classificare la natura de' sistemi filosofici porterebbe a mandar sottosopra tutta la storia della filosofia; poichè per tacere di tanti altri ne deriverebbero questi due imbrogli:

a) Non esserci *diversità di sistema* fra le dottrine quali che sieno di coloro, che mantengono direttamente o indirettamente il concetto generico di Dio, del mondo, e dell'uomo, conforme alla tradizione della filosofia cristiana. E vuol dire ch'erano dunque un solo e medesimo sistema filosofico, per es., nel medio evo il realismo ed il nominalismo, il tomismo e lo scotismo, e nell'èra moderna le dottrine di Cartesio e di Vico, di Malebranche e di Condillac, di Berkeley e di Leibniz, ecc. Sarebbe davvero una nuova confusione delle lingue. E per evitarla bisogna dunque giudicare i sistemi filosofici con altro criterio. Bisogna distinguere anche in essi la sustanza o natura gene-

(1) Pag. XII.

Digitized by Google

rica (li elementi materiali che son communi a tutto un genere di sistemi), e la sustanza o natura specifica (le differenze formali che son proprie di ciascuna specie); ricavare dalla prima la loro classificazione generale, dalla seconda la classificazione loro speciale; e tenere per essenziale a ciascun sistema la seconda non meno, anzi più della prima. Ed allora è chiaro, che posson essere filosoficamente diversissimi i sistemi che pur convengono nei principj del teismo e spiritualismo; che potevan esserci, come in effetto ci furono, diversità filosoficamente sustanzialissime anche fra li stessi scolastici; e che la filosofia del Rosmini poteva ben essere moderna e nuova ed originalissima, ancorchè egli recitasse lo stesso credo degli scolastici.

b) Non potersi dire moderna se non la filosofia *antiscolastica;* e non già nel senso di opposta unicamente alla forma speciale, ma alla sustanza generale della scolastica, cioè nel senso di *anticristiana.* E dacchè trattasi qui di filosofia e non di teologia, il titolo di cristiana si riferisce alla dottrina naturale e razionale del cristianesimo, e non alla rivelazione de' suoi dogmi e misteri trascendenti tutto l'ordine della ragione e della natura. E vuol dire che non è moderna se non la filosofia negatrice del teismo e spiritualismo; insomma che non è filosofia moderna se non l'ateismo ed il materialismo. Ed allora è pur chiaro, che alla storia della filosofia moderna non appartiene più nessuno dei moderni pensatori che sien degni del nome di filosofi; ma le appartiene soltanto la feccia degli enciclopedisti del secolo XVIII e la turba dei positivisti del XIX; vale a dire, che tutta la filosofia moderna è rappresentata da coloro, i quali personificano in sè la negazione, la distruzione di ogni filosofia. Ora giudicando con tal criterio (ed è propriamente il solo criterio che resti a chi ripone il progresso della scienza e della civiltà nell'abolizione del cristianesimo), è evidente che anche il Rosmini doveva essere escluso dalla classe dei filosofi moderni,

Digitized by Google

ed aggregato a quella degli scolastici. Ma è ancor più evidente, che così gli si faceva onore, e non ingiuria.

Adunque il motivo principale di quella nostra sentenza contro del Rosmini non avea nessun valore. L'essere teista e spiritualista non gli toglieva di poter essere un grande filosofo; la sua professione di fede religiosa non ostava punto alla validità delle sue teorie filosofiche. E veramente nei molti e grossi volumi delle sue opere già publicate prima del 52, la nota dominante, per così dire, è sempre una bensì, sempre quell'accordo della filosofia con la teologia, che è come il fondo o il succhio di tutte le sue dottrine; ma pur non è questa la sola ed unica tesi ch'egli venga esponendo in tante milliaja di fogli. E nelle molte e varie parti già date in luce, metafisica o ideologia, teodicea, antropologia, psicologia, etica, diritto, politica.... non solamente fa prova in generale di un grande ingegno e di un gran sapere; ma v'è altresì gran copia di teoriche e critiche particolari, che li stessi razionalisti più rigidi avrebbero dovuto approvare.

47. Rendendo però questa lode al Rosmini, non intendo certamente di lodare insieme il suo sistema (1).

(1) La distinzione da farsi per rispetto al Rosmini fra il suo sistema in particolare e le sue dottrine in generale, era stata ben avvertita dal Gioberti; e parmi sempre così vera ed equa, che per parte mia anche oggidì la mantengo ed osservo tal quale: « Nell'oppormi al rosminianismo non vorrei che alcuno « sotto questo nome intendesse nè anco tutte le dottrine filo- « sofiche dell'illustre autore, quasi che io le reputassi in corpo « erronee e biasimevoli. Imperocchè io distinguo in esse due « parti differentissime: l'una delle quali si attiene logicamente « alla teoria dell'ente ideale e possibile, ed è l'esplicazione e « la deduzione della medesima; l'altra ne è indipendente, e si « fonda nei pronunziati del retto senso e nella diritta osserva- « zione dei fatti psicologicali. Di queste due porzioni io ripudio « solamente la prima, dalla quale non credo si possa trarre « altro costrutto a pro del vero, salvo quello che può cavarsi

Digitized by Google

Egli volea ripigliare nel secolo XIX l'impresa, che fu nel XIII la gloria di S. Tomaso: raccogliere ed ordinare in una nuova Somma o Enciclopedia tutto il sapere filosofico dell'età sua, informandolo di spirito cristiano, a fine di ristabilire l'accordo della ragione umana con la rivelazione divina, della scienza con la fede, della civiltà con la Chiesa. Ma l'opera di S. Tomaso riuscì, laddove quella del Rosmini fallì al suo intendimento. E fra le molte e diverse cause di tal differenza basterà qui toccarne due, che si ricavano dall'educazione e dall'indole propria dell'uno e dell'altro.

a) S. Tomaso studiò filosofia sotto la disciplina d'un maestro degno di lui, Alberto Magno; e su i libri di un autore degno di tal maestro e di tale scolaro, Aristotele. E la filosofia di Aristotele corretta dalla teologia di Alberto, cioè dei Dottori e Padri della Chiesa, massime di S. Agostino, fu la dottrina che S. Tomaso attese poi e dalle catedre e negli scritti ad esporre ed illustrare e difendere, con quella sovrana potenza d'ingegno che sapea dare nuova forma e nuova vita alle dottrine antiche senza punto mutare o alterare la loro sustanza.

Il Rosmini invece non imparò da altri, ma inventò da sè la sua filosofia. Nella dedica del *Nuovo Saggio* chiama bensì *suo venerato maestro* di filosofia il *sacerdote Pietro Orsi;* ma era un maestro, come ci fa sapere il Paoli (1), più di nome che di fatto, poichè « non tardò molto ad accorgersi che il discepolo era

« dallo stesso errore, quando è sottilmente e ingegnosamente « difeso, e piglia il mantello del suo contrario. Ma ogni qual « volta il Rosmini non lavora su la falsa base dell'ente possi- « bile, e muove dalla considerazione dell'animo umano o dai « dogmi della diritta ragione, il suo ingegno perspicace lo in- « duce spesso a scoprire nuove attinenze del vero e ad arric- « chire la scienza di profittevoli incrementi ». Errori Filosofici di Antonio Rosmini, tom. I, Avvertenza per la 2ª ediz., pag. 41. (Capolago, 1846).

(1) Della vita di Antonio Rosmini, c. III.

Digitized by Google

« più addentro di lui nelle speculazioni filosofiche » (1); sicchè in breve diede al discepolo l'incarico delle lezioni « agli altri suoi condiscepoli; e la cosa finì co 'l « diventare maestro il discepolo » (2). Strano maestro di filosofia quell' Orsi, che ne sapea meno d'uno scolaro, il quale cominciava ad apprenderne i primi rudimenti! Fatto sta dunque che in realtà nè il Rosmini imparò dall' Orsi, nè l' Orsi insegnò al Rosmini la filosofia; ma questi l'avea già scoperta o inventata di suo capo nei primi mesi di scuola. E come avvenisse quel prodigio, lo narra egli stesso nella sua *Introduzione alla Filosofia* (3), ove, ricordato ancora l' Orsi come una specie di maestro occasionale, prosegue: « Noi ci ravvolgevamo giorno e notte, quasi pei sen- « tieri d'un giardino, nel vasto campo delle filosofiche « questioni; non ci arretravamo dinanzi ad alcuna « difficultà, anzi la difficultà ci rendeva più animosi; « chè in ogni difficultà vedevamo un secreto atto ad « eccitare la nostra curiosità, un tesoro a scoprire; e « consegnavamo alla carta il frutto giornaliero di quel- « l'ingenua e ancora inesperta libertà di filosofare, « consci di affidarvi i semi che ci doveano preparare « il lavoro di tutta quella vita che Iddio ci avesse poi « conceduto ». — *Conscio* del futuro! Ch' egli si attribuisse da senno anche il dono di profezia? — « E per « vero, tutti li scritti che poscia, in età più matura, « communicammo al publico, furono lo svolgimento « di que' semi ». E *quei semi,* trovati da un giovinetto *appena diciottenne,* come nota il Paoli, senza principj accertati, senza metodo regolare, senza guida sicura, furono e rimasero la sustanza di tutta la sua filosofia! — « Dopo quella prima fatica, noi confrontammo di « mano in mano a quelli spontanei e imperfetti pen- « samenti tutte le dottrine de' filosofi; e ogni qual volta

(1) Ib. pag. 17. (2) Ib. pag. 18.
(3) Degli Studj dell' Autore, part. 2ª, § II, pag. 116-117 (Casale, 1850).

Digitized by Google

« le riscontrammo ad essi consentanei (*sic*, ma sarà « da leggersi *consentanee*), ci tornò caro, come può « esser caro l'incontro d'un amico, e il trionfare in « sua compagnia ». E non lo dice espressamente, ma lascia ben intendere, che quando *le dottrine de' filosofi* non tornavano *consentanee* a' suoi *pensamenti*, per lui erano questi la verità, e quelle l'errore. Il Rosmini adunque abbozzò da scolaro la sua filosofia, come altri scolari abbozzano novelle, canzoni, poemetti, tragedie; ma con questo divario, che li altri fanno di quelle prose e di quelle poesie il conto che dee farsi dei componimenti di scuola, laddove egli tenne per fermo di avere con que' suoi pensamenti giovanili fondata una filosofia superiore a quella di tutti i filosofi antichi e moderni! Non è quindi maraviglia che i fondamenti del suo sistema fossero quali potea fabricarli uno scolaro *appena diciottenne*, che sapea di filosofia sol quanto se ne può apprendere in pochi mesi di scuola. Ed è piuttosto da ammirare l'ingegno del costruttore, se l'edificio potè riuscire in tante parti assai migliore de' suoi fondamenti.

b) S. Tomaso per naturale inclinazione della sua mente e dell'animo suo, rinvigorita da proposito deliberato della sua volontà, aborriva da tutto ciò che potesse dare alla sua dottrina un'impronta di novità originale, di genio inventivo; un carattere di sistema costruito con un artificio tutto suo particolare; una forma di personalità tutta intenta ad esaltare l'opera sua sopra quella di tutti li altri; insomma non mirava già ad instituire una nuova scuola, o ad insegnare *una filosofia* sua propria, ma soltanto ad esporre e difendere *la filosofia* tradizionale, la filosofia cristiana (1).

Il Rosmini invece sembra non aver altro più a cuore che di mostrarsi autore ed inventore d'una filosofia singolare, e così rigidamente sistematica, così

(1) Schneid, Jahrbuch für Philosophie, I, 1887, pag. 307.

Digitized by Google

esclusivamente personale da non avere riscontro in nessun' altra. E se, per purgarsi dalla taccia di novatore, troppo mal sonante e scandalosa e pericolosa nella Chiesa, cerca spesso di riparare sotto l'autorità de' suoi Padri e Dottori il proprio sistema, dà però ben a divedere che li cita, non come maestri da cui egli abbia imparata la sua filosofia, ma come testimonj ch' egli raggira in modo da farli apparire suoi scolari, e condurli per amore o per forza a confessare che la loro dottrina era la sua; ch' essi aveano sempre parlato come lui; e ove mai per disgrazia avessero parlato altrimenti, era uno sbaglio; ma che in verità non s' erano intesi di dire altro da quello che dice lui.

Nè gli basta, ma giunge fino a mostrarsi persuaso che la sua filosofia gli venne quasi dettata da una certa inspirazione o rivelazione divina (1); giunge fino a consacrarla e canonizzarla co 'l titolo (in caratteri majuscoloni) di *sistema della verità* (2). Il quale poi è un sistema tutto fabricato su l'idea e con l'idea dell'ente possibile; e per conseguente è una fabrica, della quale ben diceva il Gioberti, che « ha men va« lore di una bolla di sapone » (3). Stupendi son davvero li sforzi del Rosmini per gonfiarla; ma più la gonfia, e meno l'assoda; talchè la sua ostinazione in un' impresa così chimerica, la sua fissazione nella vuota idea di quell'ente non-ente, in cui egli s'imagina di vedere tutto quel che non c' è, e da cui si crede di cavare tutto quel ch' egli stesso gli dà, ha veramente i caratteri di una monomania.

(1) « Io sono persuaso (per carità, non me lo attribuite a pre« sunzione, perchè Iddio sa che non mento nel riconoscermi « indegnissimo d'ogni favore), sono persuaso che la mia dot« trina sia da Dio, e che egli solo me la communichi, e vi dirò « anche senza adoperar gran fatto mezzi umani, e mediante il « lume della sua grazia ». *Lettera a D. Paolo Barola, segretario del Card. Pacca,* 26 *marzo* 1841. V. Paoli, Della vita di A. R., t. I, pag. 496.

(2) Introduzione alla filosofia, pag. 24.

(3) Errori, t. II, lett. 10ª, pag. 168.

Digitized by Google

48. Tale mi parve il suo sistema quando ebbi la prima volta a studiarlo un mezzo secolo fa; e tanto più dopo letta indi a poco la critica severa, ma giusta che ne fece il Gioberti nella *Introduzione* e negli *Errori* (1). E tale seguitò a parermi sempre, di mano in mano che nei libri publicati dopo il *Nuovo Saggio* andava il Rosmini sciorinando e insieme arruffando il suo ghiribizzo primitivo. Nè altro, per verità, che un ghiribizzo è da dirsi la sua impresa di costruire tutto intiero un sistema di filosofia, anzi tutta un'enciclopedia filosofica, su l'aereo fondamento dell'*idea innata dell'ente possibile.* Principio, che consta di due elementi: l'uno commune ad altri sistemi, l'*idea innata;* l'altro differenziale, tutto proprio del sistema rosminiano, l'*ente possibile.* Or bene, un tal principio o fondamento:

a) È vano pe 'l suo elemento commune; poichè nell'ordine naturale della cognizione le idee presuppongono le percezioni, come le percezioni presuppongono le sensazioni. Bisogna *sentire* un oggetto perchè si possa *percepirlo,* e bisogna averlo percepito perchè si possa *concepire* o formarsene un'*idea.* Posto dunque che ci fossero idee innate, dovrebbero anch'esserci *a fortiori* innate percezioni e innate sensazioni. Ora, da una parte, le sensazioni e percezioni sono *atti secondi* cioè operazioni del senso, come le idee sono *atti secondi* ossia operazioni dell'intelletto; e dall'altra l'essere *innato* è l'opposto dell'essere *acquisito:* dicesi innato in un suggetto ciò, che non è da lui fatto o produtto con l'esercizio della sua attività, ma che a lui è dato e da lui è ricevuto insieme con la sua esistenza; ossia ciò che non è effetto del suo operare, ma condizione del suo essere. Dunque l'ammettere

(1) E quanto più severa sarebbe stata, se il Gioberti avesse potuto esaminare anche le *opere postume,* e segnatamente la Teosofia, dove i germi di idealismo, scetticismo, panteismo... ch'egli trovava già latenti nel Nuovo Saggio, spuntarono e crebbero e maturarono allegramente!

Digitized by Google

idee, percezioni o sensazioni innate equivale ad attribuire all'intelletto od al senso operazioni, che non sono operazioni dell'intelletto, nè del senso, perchè non sono essi che le fanno, ma è la natura che le fa in essi mentre li fa essi stessi; ovvero equivale ad attribuire all'intelletto ed al senso operazioni, con cui essi determinano le condizioni della propria natura, dànno a sè stessi la propria natura, l'essere proprio; cioè fanno, creano sè stessi. Due attribuzioni, l'una più assurda dell'altra.

b) Ed è vanissimo pe 'l suo elemento differenziale; poichè se repugna il far innata l'idea dell'ente possibile al pari d'ogni altra; repugna assai più ed assai peggio il farla *unica* innata ed assolutamente *prima*. È assurdo il farla *unica;* perchè l'ente possibile è quello che non esiste, ma può esistere: dunque l'idea dell'esser possibile non può concepirsi senza l'idea dell'essere esistente. Dunque o non è quella innata, o è innata anche questa; e perciò o sono innate ambedue, o nessuna.

È parimente assurdo il farla idea *prima;* perchè l'idea dell'ente possibile è l'idea di un ente, che non ha, ma può aver esistenza. Dunque, per potersi formare l'idea dell'ente possibile bisogna già avere: 1° l'idea di un ente che esiste; 2° l'idea di un ente che non esiste; 3° l'idea di un ente che prima non esisteva, e poi esiste. Ora questo ente non potrebbe passare dal non esistere all'esistere, se alla natura sua repugnasse l'esistenza: esso è dunque un ente, che non include, ma non esclude l'esistenza; è un ente a cui l'esistenza non appartiene, ma non contrasta; è l'ente possibile. Dunque l'idea dell'esser possibile presuppone l'idea dell'essere esistente; e perciò questa è necessariamente anteriore a quella, è condizione essenziale di quella; e quella è derivata e dipendente da questa, è logicamente posteriore a questa. Dunque il dire che l'idea dell'ente possibile è l'idea prima, si risolve in una madornale contradizione di

Digitized by Google

termini; e vien a dire che l'idea prima è quella che non può essere prima, dacchè non si può concepire se non dopo qualche altra.

Del resto, un argumento breve e chiaro e reciso a dimostrare la vanità, l'assurdità del principio rosminiano, sì per l'elemento commune e sì per l'elemento proprio, ce lo porge lo stesso Rosmini. Suo principio è l'idea dell'ente possibile. E questa idea, mentre è da una parte la sola *innata* e la *prima* fra tutte; dall'altra è *la più astratta di tutte* (1); è *l'ultima delle astrazioni* (2); è *quella che rimane dopo l'ultima astrazione possibile* (3). Ora i caratteri d'una parte escludono e distruggono quelli dell'altra. Un'idea che si forma per via dell'ultima astrazione, evidentemente è un'idea acquisita, e non innata; ed è l'ultima nella serie delle idee, e non la prima. Dunque il rosminianismo è un sistema che si fonda su qualche cosa di meno e di peggio d'una bolla di sapone. Si fonda su d'un principio contradittorio ed assurdo; su di un'idea innata, che non può essere innata, perchè è la più astratta di tutte; e su di un'idea prima, che non può essere la prima, perchè è l'ultima di tutte: vale a dire che si fonda su di un'idea così *terribile* (4), come quella di un circolo quadrato, o di un quadrato rotondo.

49. Ma c'è un altro guajo. Cotesta *idea dell'ente possibile* o dell'*essere in universale,* che è la più indeterminata e vuota di tutte le idee, e la più prossima confinante co 'l nulla, talchè la « mente, che ha sola « l'idea innata dell'essere... non si direbbe che ancora « conosca nulla, che ancora nulla intenda » (5): il Rosmini tanto la rimpasta e la rimpolpa di quà e di là, di sù e di giù, che meglio non potrebbe fare un va-

(1) Nuovo Saggio, vol. II, n. 412. (2) Ib., n. 409.

(3) Ib., n. 411. Così dice l'edizione 5ª *riveduta dall'Autore*, Torino 1851-52. Ma la precedente edizione di Milano 1838-39 diceva senza più: *è l'ultima astrazione possibile.*

(4) Ib., n. 445. (5) Ib., n. 554, in nota.

Digitized by Google

sajo della sua creta. Ed ecco che fra le sue mani quell'ombra d'idea, da una parte diventa *la verità*, e a dirittura *la verità unica, universale, assoluta, con la quale si conoscono tutte le cose* (1); diventa il *lume della ragione*, il principio trasformatore dell'anima sensitiva in intellettiva, una *forma dell'essere divino*, un'*appartenenza di Dio, qualche cosa del Verbo divino, qualche cosa di Dio* (2), insomma è Dio stesso; e dall'altra diventa *il bene, la suprema legge morale, la prima regola de' giudizj morali*, la regola suprema da *giudicare del bene e del mal morale* (3); talchè alla fine, come un alchimista affascinato, ammaliato dalle illusioni stesse della sua magia, il Rosmini arriva ad esclamare: « Noi fermamente crediamo, che tutti quelli, « i quali togliesser via la teoria dell'ente da noi pu- « blicata, sono costretti (eziandio che non vogliano) a « rendere impossibile la moralità delle azioni » (4). E siccome la *teoria dell'ente* fu da lui publicata l'anno di grazia 1830, vuol dire che prima di quell'anno apocalittico *la moralità delle azioni* non solamente non era ben fondata e stabilita, ma era al tutto *resa impossibile;* e tutti quanti i moralisti antichi e moderni, filosofi e teologi, compreso i Dottori e Padri della Chiesa, li Apostoli ed Evangelisti, i quali non poteano professare la teoria rosminiana dell'ente, perchè non ancora publicata, non solamente ignoravano, ma, consapevoli o no, volenti o no, *rendevano impossibile la moralità delle azioni!...*

Convien però dire, che qualche sentore dell'enormità di questa sua *ferma credenza* l'avesse anche il Rosmini; poichè tosto soggiunge: « Nè questa teoria « è punto mia particolare, nè essa è nuova; ma è dot- « trina tradizionale di tutta la buona antichità, e mas- « sime della tradizione cristiana » (5). Ed è questo un

(1) Ib., vol. III, n. 1121. (2) Teosofia, vol. I, n. 297-298.
(3) Principj della scienza morale, cap. II-III, pag. 7-9.
(4) Ib., pag. 9. (5) Ibid.

Digitized by Google

temperamento, che in luogo di correggere o attenuare lo scandalo d'una sì temeraria credenza, lo aggrava con la giunta d'un sofisma non meno scandaloso; poichè con una gherminella che rassimiglia molto ad una baratteria, scambia bravamente la sua teoria dell'*ente possibile*, rea di tutte le operazioni magiche e teurgiche sopranotate, con la teoria innocentissima « che riconosce nella natura umana impresso un lume, « che l'ammaestra a discernere il bene dal male » (1). Or questa teoria non ha che fare con quella. No, davvero, non è *nuova* questa teoria, nè rosminiana, appunto perchè è *dottrina tradizionale* e vera; laddove quella no, non è dottrina nè della tradizione cristiana, nè della filosofica, perchè appunto è teoria nuova e rosminiana (2), e non meno repugnante ai principj della ragione che ai dogmi del cristianesimo.

(1) Ibid.

(2) E le prove che arreca il Rosmini per assolvere la sua *teoria dell'ente* da ogni taccia di *nocità*, sono ben degne di essa. Valga la prima di saggio per le altre: « La tradizione di « cui parliamo, avanti il cristianesimo è contestata, fra molti, « da questo passo di quel vasto raccoglitore del senno antico, « Marco Tullio » (Ib., pag. 10,. Ed il testo latino di quel passo (chè la traduzione italiana da lui usata è anche poco esatta), citato in nota, è questo: « Hanc video sapientissimorum fuisse « sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec « scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod « universum mundum regeret imperandi prohibendique sapien- « tia » (De Legibus, II, c. IV, 8). Quindi l'argumento del Rosmini consiste tutto in questo leggiadro modello d'entimema: — Per testimonianza di Cicerone, era sentenza dei savj, che la legge è qualche cosa d'eterno, che regge l'universo con la sapienza del comandare (il bene) e del proibire (il male); dunque Cicerone con *tutta la buona antichità* professava *la teoria* rosminiana *dell'ente;* ammetteva che l'idea dell'ente possibile è la prima regola de' giudizj morali, è la prima e suprema legge morale, ecc. Quando un grande ingegno come il Rosmini, per difendere il suo sistema è ridutto a sillogizzare così a rovescio, non che dell'arte logica, ma del buon senso, si ha una prova di fatto più efficace d'ogni argumento di ragione, che la causa di quel sistema è irreparabilmente perduta e disperata.

Digitized by Google

50. A tali e tante stravaganze mette il colmo l'altra fissazione morbosa del Rosmini (divenuta poi affatto contagiosa ne' suoi seguaci), che lo portava a spacciare la sua teoria dell'ente possibile per dottrina di S. Tomaso. Il che tornava a dire, che il primo interprete verace del tomismo era lui in persona, il Rosmini; ossia che il tomismo autentico, puro e schietto non era quello professato ed insegnato per sei secoli in un'infinità di scuole e di opere, da uomini d'ingegno singolarmente acuto e profondo, i quali aveano speso la loro vita a leggere e meditare, esporre e commentare i libri dell'Angelico Dottore; ma è invece quell'altro che fu scoperto dal Rosmini, quando si diede a frugare in quei volumi, non già per istudiare ed imparare la filosofia di S. Tomaso (1), sibbene per

(1) La studiò così male e ne imparò così poco, che in età matura, in una delle sue opere maggiori, egli mostra di ignorare quel che è noto a chiunque abbia solo imparato l'abecè del tomismo. Nella sua Psicologia (t. I, lib. II, c. IX, art. 4, n. 223, e nota (4)) censura e rigetta la notissima definizione dell'anima, data da Aristotele e approvata da S. Tomaso: *Actus corporis physici organici...* per due motivi:

a) Perchè facendo dell'anima *un atto del corpo,* la rende *una produzione* o *modificazione* del corpo stesso. — Ora (e lo sanno perfino i bidelli delle scuole tomistiche) in quella definizione dell'anima, *actus corporis* non significa già *un atto del corpo,* un *atto secondo,* cioè un'*azione* o *produzione* o *modificazione* di esso corpo; ma significa *l'atto del corpo, l'atto primo,* cioè la sua *entelechia,* la sua *forma sustanziale,* il principio primo della sua vita e d'ogni sua operazione. — Che pigliasse un granchio di questa sorte il Genovesi (Metaphys., part. II, prop. 21, scol. (*a*)) ed il Galluppi (Lezioni di Log. e Metaf., LXXIII), *transeat;* chè nè l'uno nè l'altro ebbe mai la presunzione di credersi o d'essere creduto un tomista. Ma il Rosmini! il restauratore e perfezionatore del tomismo!... Oibò!

b) Perchè la definizione aristotelica tomistica «non esprime tutta l'essenza dell'anima umana;» la quale «se non fosse altro che un atto del corpo, l'intelletto non apparterrebbe all'essenza dell'anima, non facendo egli uso d'alcun organo corporale». Ora (ed anche questo lo san benissimo i su lodati bidelli) quella definizione non è già fatta per deter-

Digitized by Google

razzolare e scovar qualche frase, che gli porgesse un pretesto di accoccare a S. Tomaso il suo bizzarro idealismo. Già s'intende che quelle frasi, interpretate conforme alla dottrina dell'autore qual è chiaramente ed ampiamente espressa, spiegata, dimostrata, difesa in cento altri luoghi, significano tutt'altro; ma spremute nel torchio del rosminianismo, qual maraviglia che prendano a marcia forza colore e odore e sapore rosminiano?

Con una tale ermeneutica, in verità, non è difficile di imboccare alla storia della filosofia i più strani paradossi. Non vi ha per avventura in tutto il suo corso di venticinque secoli un pajo di sistemi più diversi ed opposti fra loro che quelli di S. Tomaso e

minare l'*essenza specifica dell'anima umana*, sibbene l'*essenza generica dell'anima* nel suo piu largo significato, inquanto è principio universale della vita; e quindi, non della vita intellettiva propria dell'uomo, nè della vita sensitiva commune all'uomo ed al bruto, ma della vita vegetativa commune anche alla pianta. Ed è lo stesso Aristotele che lo avverte in termini espressi e formali ivi appunto ove dà la sua definizione dell'anima, cioè in principio del cap. I, lib. II, De Anima. Il Rosmini adunque ha l'ardimento di censurare S. Tomaso, perchè *sostiene* o *ritiene* una definizione del *principio vitale in genere*, che non esprime *tutta l'essenza dell'anima umana* in ispecie... Oibò!

Se non che il Rosmini ha pur la bontà di temperare la censura con qualche scusa per attenuare il torto di S. Tomaso. E le scuse sono due, l'una più ingiuriosa e calunniosa dell'altra:

a) S. Tomaso *se n'avvide* che la definizione aristotelica era una formula del più bestiale materialismo; e pure la *ritenne*, ma « non ammise però l'errore che ne venia di conse- « guenza ». Scusa, come ognun vede, valevolissima! poichè a scolpare S. Tomaso dalla taccia di materialista, lo fa sostenitore del principio, ma non della conseguenza evidente, direttissima, immediatissima che vi è contenuta: lo fa insomma una cima di scimunito o di sofista.

b) S. Tomaso « era quasi obligato a suo tempo di ritenere « la dottrina d'Aristotele o correggerla cautamente ». Scusa che in buon vulgare significa, come e qualmente S. Tomaso fosse una specie di pappagallo del *suo tempo*, ed il suo tempo un pappagallo di Aristotele!... Significa però ancora un'altra cosa:

Digitized by Google

del Rosmini, o che il tomismo ed il rosminianismo. Il loro contrasto, ad ogni modo, non è punto minore di quel che corre, per es., fra Aristotele e Platone, fra Alberto Magno ed Abelardo, fra Suarez e Spinoza, fra Reid e Kant, fra Galluppi ed Hegel... Or bene, chi pigliasse a sostenere, che queste coppie di filosofi professano un solo e medesimo sistema, e che l'uno dei due è il più sincero e fedele ritratto dell'altro, farebbe ridere anche i banchi delle scuole. E non dovrà dirsi altretanto di chi venga a contarci, che il rosminianismo è la più pura e schietta interpretazione della dottrina di S. Tomaso? Ma S. Tomaso, salvo in alcuni punti piuttosto teologici che filosofici, segue sempre ed interpreta e spiega e perfeziona Aristotele, il quale è per lui, non *un filosofo*, ma *il filosofo*, il maestro

ed è che il Rosmini conosceva tanto il *tempo* di S. Tomaso, quanto la sua dottrina! Egli segue circa S. Tomaso ed il suo tempo l'opinione degli scrittori protestanti, giansenisti, volteriani, i quali a forza di menzogne e calunnie giunsero a falsare la storia del medio evo, ed in particolare della scolastica, ed a rappresentare S. Tomaso e i dottori del suo tempo come altretanti pecoroni, addestrati e costretti a recitare un testo obligatorio per tutte le scuole, ch'era allora, già si sa, Aristotele. Or bene, per tutto il sec. XIII in cui visse S. Tomaso, e fin oltre la metà del XIV, le opere fisiche e metafisiche di Aristotele non solo non erano imposte per testo obligatorio alle scuole, ma erano severamente proibite, prima da un sinodo provinciale di Parigi nel 1209, poi da un legato apostolico di Innocenzo III nel 1215, indi con un certo temperamento da un rescritto di Gregorio IX nel 1235; e non divennero legalmente un testo di scuola se non nel 1366 sotto Urbano V; ed anche allora non tutti i libri aristotelici di fisica e metafisica vennero approvati, ma alcuni restarono esclusi. Ne vegga i documenti, chi vuole, nel LAUNOI: De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna. Il quale confessa di non sapere nè capire, come mai sotto quella legislazione scolastica Alberto Magno e S. Tomaso potessero commentare le opere ed insegnar le dottrine di Aristotele. A noi non importa quì del come potessero; ci basta che l'hanno fatto, dando una tal prova di libertà filosofica da sbugiardare solennemente quella storia, che da tre o quattro secoli in quà divenne, come ben avvertiva Giuseppe De Maistre, *una congiura permanente contro la verità*.

Digitized by Google

per antonomasia; il Rosmini invece ha scagliato una censura o satira in un grosso volume di pag. 676 contro Aristotele per denunciarlo qual corruttore di tutta la filosofia. E questo solo fatto non vale meglio d'ogni altro argumento a mostrare quale e quanta sia l'opposizione fra l'uno e l'altro?

51. Ma il Rosmini non era soltanto avversato per ragioni filosofiche dai razionalisti; era inoltre malmenato per ragioni politiche dai liberali, che lo credevano affatto ligio così al papato spirituale come al temporale, e quindi noncurante, se pur non nemico, della libertà ed unità d'Italia. E per l'influenza che han sempre le passioni settarie nei giudizj dottrinali, era troppo facile il trascorrere dalla disistima dell'autore al vilipendio de' suoi libri. Ne' quali pareva a noi di non iscorgere altro che una nuova forma di quella filosofia teologica o teologia filosofica, che reggeva tutte le scuole del medio evo, e tutte le scuole italiane anche nell'èra moderna fino a quei giorni. Essa dunque, secondo noi, non poteva mai aver altro effetto che quello di aggravare sempre più le miserie d'ogni fatta, in cui l'Italia da tanti secoli si giaceva. E tutte le opere che il Rosmini andava publicando, ci pareva che non avrebbero mai turbato i sonni de' nostri dominatori; l'Austria ed i suoi satelliti avrebbero seguitato a far vie peggiore strazio del nostro paese; e l'impresa di rifar l'Italia indipendente e libera sarebbe stata sempre un'eresia religiosa e politica da punirsi con li ergastoli ed i patiboli, come i più atroci delitti. Un'Italia rosminiana, a nostro avviso, non avrebbe mai nè pur sognati, non che eseguiti, i rivolgimenti del 48; sarebbe stata sempre un gregge di pecorelle timide e mansuete sotto la verga de' loro pastori e signori. Or non era quella l'Italia che volevamo noi. Educati alla scuola della rivoluzione francese, avevamo piena la testa di quelli che si dicevano suoi *grandi principj,* ma che, inquanto veri e buoni

Digitized by Google

non erano già suoi, bensì della legge e tradizione cristiana; ed inquanto suoi, non erano più principj di nessun genere, sibbene o utopie da folleggianti, o furori da selvaggi. Volevamo quindi un'Italia, che in nome della sovranità nazionale rompesse il suo giogo, si ribellasse da ogni autorità che non fosse una delegazione del popolo, si affrancasse da ogni potere che non fosse un mandato dei cittadini, ed affrontasse ogni sorta di pericoli, sostenesse ogni sorta di combattimenti per riconquistare la sua indipendenza piena ed assoluta. Bisognava perciò (tal era il nostro grido di guerra) svezzare anzitutto e sgombrare le menti dal dogmatismo, ch'era la dottrina della servitù, per guadagnarle al razionalismo, che è la dottrina della libertà. Dunque la filosofia rosminiana, una scolastica in abito nuovo, non poteva nè doveva esser da noi trattata altrimenti che la scolastica in abito vecchio. O che non calzava qui a capello il proverbio: l'abito non fa il monaco?

Or bene, anche questo motivo della nostra avversione al Rosmini ed alle opere sue mancava di fondamento, o non aveva altro fondamento che un pregiudizio partigiano. Dopo la sua morte si venne a conoscere meglio la sua vita; e le notizie che ne diedero in varie scritture i suoi seguaci, massime poi i fatti e i documenti publicati ultimamente in un libro postumo del Rosmini stesso (1), e in un altro del suo segretario (2), provarono ad evidenza come la nostra opinione su 'l contegno suo nei rivolgimenti italiani del 48 fosse del tutto erronea; e come e quanto egli si adoperasse per instaurare l'unione federativa d'Italia, e per associare la Chiesa con la nazione nella guerra dell'indipendenza. Certo, nè la tempra dell'animo, nè l'indole della dottrina, nè il carattere della professione

(1) Della missione a Roma di Antonio Rosmini negli anni 1848-49 (Torino, 1881).

(2) Fr. Paoli, Della vita di A. R. (Torino, 1880).

Digitized by Google

religiosa lo potevano indurre a prender parte attivamente e publicamente nelle agitazioni politiche e rivoluzionarie di quei tempi fortunosi, o a farsi banditore di quella libertà tumultuaria che termina in licenza, e di quella democrazia radicale che finisce in anarchia. Ma non ch' egli fosse d'animo avverso o indifferente alle sorti della patria, benediceva con entusiasmo al suo risurgimento, cooperava quanto per lui si potesse alla sua liberazione, ed ebbe contristato il resto della sua vita dalle colpe e dalle sventure, che delusero tante speranze ed accumularono tante ruine.

52. E qui probabilmente sta la prima origine e l'intima cagione della guerra, che gli fecero i gesuiti. I quali, avendo modo di conoscerlo meglio di noi, non s'ingannarono come noi nel giudicarlo. Vero è che il tema espresso della loro polemica fu da principio qualche sua opinione teologica o filosofica più o men discordante dalla teologia e filosofia professata nel loro instituto. Ma ove il dissidio fosse stato tutto lì, sarebbe finito, come tanti altri ne' tempi andati, in una gara o rivalità interna e quasi domestica fra scuola e scuola, senza però turbare in nessuna regione la pace della Chiesa; nè sarebbe mai stato una ragion sufficiente di sollevare e rinforzare per un mezzo secolo tanta tempesta di accuse e denuncie, discordie e scissure in una parte del clero italiano. Se dunque persistettero i gesuiti così tenacemente nel combattere il Rosmini, convien dire che fossero mossi ed incitati da qualche motivo per loro assai più grave. E qual era (1)?

Era, credo io, quello appunto testè indicato. Prima

(1) Era, risposero certi rosminiani, la gelosia, l'invidia che li rodeva, perchè il Rosmini aveva instituito un nuovo ordine religioso, che forse co 'l tempo sarebbe potuto venire a competenza con la loro Compagnia. Ma è un motivo, che si risolve in una calunnia così scipita da non meritare nè anche d'essere posta in discussione.

Digitized by Google

del 48 lo sospettarono, e dopo lo seppero intinto un po' anche lui di liberalismo; tanto più quando videro impressa e trasmessa una certa tendenza liberale nella sua scuola; e videro i seguaci suoi, generalmente parlando, o appartenere alla frazione del clero che dicesi liberale, o cercare e trovar favori, protezioni, difese nella parte del laicato che si dice liberalissima. Dunque, ne conchiusero a buon diritto, il rosminianismo è una forma, sia pur attenuata, diluita fin che si voglia, del liberalismo. Ora il liberalismo era fin d'allora per i gesuiti l'errore e il peccato originale del nostro secolo; il gran nemico che accoglie e aduna sotto le sue insegne tutti i nemici del papato e della Chiesa, di Cristo e di Dio; l'ultimo stillato di tutte le ribellioni dello spirito moderno contro lo spirito cristiano del medio evo: ribellione religiosa di Lutero, ribellione filosofica di Cartesio, ribellione enciclopedica di Voltaire, ribellione politica e sociale delle rivoluzioni di Francia, Spagna, Portogallo, Italia, ecc. Con esso adunque nè pace, nè tregua giammai; nessun accordo, nessuna transazione. Chiunque è convinto d'essere liberale, per loro è giudicato e condannato senza remissione: egli è uno che milita in quel campo nemico, contro del quale è santa e sacra una guerra permanente, incessante, implacabile, come la guerra che li antichi dicevano *pro aris et focis,* e i moderni dicono *lotta per l'esistenza.* Quindi si capisce e si spiega, parmi, a sufficienza il perchè ed il come abbiano cominciato di soppiatto, e proseguito a viso aperto quell'assalto, quell'assedio al rosminianismo, che finì con una solenne condanna delle sue principali dottrine, vale a dire con la suprema vittoria da loro agognata.

53. Ma avevan essi ragione o torto a giudicare e trattare con tanta fierezza il liberalismo? — La risposta per essere adequata ha d'uopo d'una distinzione. Perocchè quel giudizio, quel trattamento può consi-

Digitized by Google

derarsi o nella sua realtà storica, particolare, ristretta ad uomini e tempi determinati; ovvero nella sua portata filosofica, sistematica, concernente pensieri ed atti umani in generale. E sotto il primo rispetto, non avean ragione, mi sembra, nè verso del Rosmini in persona, nè verso la massima parte dei liberali del 48. Il programma, come suol dirsi, di quel liberalismo non conteneva altro che riforme civili, statuti politici, federazione nazionale, e indipendenza da dominio straniero. E tanto era lontano da ogni ostilità contro al cattolicismo ed alla Chiesa, che non solo scrittori francamente religiosi e cattolici, Manzoni, Pellico, Balbo, Tomaseo, Troya, Sclopis, ed altri innumerevoli, ma lo stesso clero secolare e regolare, salvo non molte eccezioni, gli aderivano e lo salutavano esultanti. Era insomma un liberalismo, a cui ne' primordj del suo pontificato inclinava lo stesso Pio IX. Pigliò bensì un indirizzo diverso, anticattolico ed anticristiano, su la fine del 48 e nel 49, allorchè giunsero a padroneggiare certe fazioni, democratiche a parole, demagogiche ed anarchiche in realtà: ma allora così il Rosmini come li altri non esitarono a biasimarle, a condannarle per funestissime del pari alla religione ed alla patria.

Sotto il secondo rispetto, invece, non avean torto i gesuiti, se considerando il liberalismo, non com'era inteso e vagheggiato dai liberali del 48, sibbene qual è in sè e per sè stesso, nella sua propria essenza, come anima e spirito della rivoluzione che dall'89 in poi agita e travolge tanti Stati d'Europa e d'America, come un sistema teoretico e pratico, che corre da' suoi principj, co' suoi mezzi, a' suoi fini, in virtù d'una *logica dei fatti* non meno indipendente nel suo processo dall'arbitrio degli uomini che la *logica delle idee;* non si fermavano a riguardare come e donde quel liberalismo cominciasse, ma badavano sopratutto al come e dove sarebbe andato a finire. Viveano ancora fra loro non pochi, ch'erano stati spettatori di altre rivoluzioni, e sapeano troppo bene, taluni anche

Digitized by Google

a proprie spese, qual si fosse la legge fatale, la forza tremenda, la meta orribile del loro andamento. Indi una tradizione domestica nella Compagnia, che dovette communicare anche ai giovani l'esperienza dei vecchi; onde tutti erano scaltriti a intravedere, a discernere sotto le promesse e le speranze e le feste del liberalismo presente, le violenze e le oppressioni e le tirannie del liberalismo futuro. Dal ruscelletto pronosticavano il torrente strabocchevole; dalle faville l'incendio devastatore. E quindi avversavano, maledicevano l'innocuo liberalismo del 48, perchè scorgevano in esso il principio generatore di un liberalismo assai diverso, quello del 60, del 70, ecc. Il quale, se trae la sua origine remota da Lutero, Cartesio, e Voltaire; ha poi la sua fonte prossima immediata nell'ateismo e materialismo, onde oggimai è infetta ed appestata per tante parti la scienza, la letteratura, l'arte, la scuola, la famiglia, la vita publica e privata. Nel suo programma figurano ancora, per lustra ai semplicioni, l'indipendenza e l'unità e la libertà nazionale; ma non più come fine del risurgimento italiano, bensì come mezzi da servire allo scopo, al trionfo della rivoluzione europea, che è denominato dagli uni socialismo o communismo, da altri nichilismo o anarchismo, e che è insomma un sovvertimento universale e veramente radicale, in cui si vuole distruggere tutta la civiltà presente per crearne un'altra tutta nuova di pianta. Che cosa possa o debba essere quella sua creazione, non è nè pure imaginabile, tanto sono orrende le minacce, bestiali le esecrazioni con cui ci viene preconizzata. Ma che cosa sia la sua distruzione, lo sente e lo vede chiunque non sia volontariamente sordo e cieco. Cotesto liberalismo, che mentisce sfacciatamente al suo stesso nome con la negazione del libero arbitrio e con la interdizione d'ogni libertà di operare e parlare e pensare in modo diverso dal suo, ha per articolo fondamentale del suo credo di *laicizzare* (è il vocabolo di moda) o secolarizzare lo Stato; e per ciò

Digitized by Google

escludere Dio da tutti li ordini della vita, individuale e domestica e civile, ed abolire ogni autorità, ogni influenza religiosa nel governo della società. E procedendo nella sua furia sterminatrice con un cotal metodo graduale, cominciò dalla guerra al papato, alla Chiesa nel suo culto ed insegnamento, nelle sue leggi ed instituzioni; proseguì con la guerra al cattolicismo, al cristianesimo, ed a tutti i suoi dogmi rivelati; poi al teismo, ed a tutte le sue dottrine e credenze religiose; indi allo spiritualismo, ed a tutti i suoi principj e sentimenti morali. E siccome la guerra aperta metteva i popoli cristiani in sospetto ed in guardia, e li provocava per lo più a resistenze e repulse indomabili; s'avvisò che gli conveniva celare un tratto le sue corna e le sue granfie, per darsi un'aria così mite e benigna da poter più facilmente adescare, irretire la buona gente d'ogni partito. Si è dunque ora camuffato sotto il nome equivoco di *anticlericale,* lasciando che altri l'intenda pure nel senso accommodatizio di alieno dalla gerarchia cattolica e dalla liturgia cristiana, ma riserbandosi d'interpretarlo, a tempo e luogo opportuno, nel significato da lui sottinteso di nemico giurato dello stesso Cristo, di Dio stesso. Significato per adesso negativo, a cui però non v'ha dubio che il progresso o il trionfo della rivoluzione sustituirebbe tosto il significato positivo, che per eccellenza gli conviene (e già dai più *avanzati,* cioè dagli iniziati nei gradi supremi della massoneria, gli è espressamente appiccato), di servo e ministro e adoratore di Satana. E cotesto culto satanico finirà poi come la logica dimostra che dee finire, e la storia testifica che altre volte è finito: ripiglierà praticamente e publicamente la forma che gli è essenziale, rinovando le orgie infami della fallagia come negli antichi baccanali di Roma, o della Dea Ragione come nei baccanali moderni di Parigi.

Tal era, tal è il liberalismo, contro del quale a tutta possa, e principalmente dalla rocca centrale della *Ci-*

Digitized by Google

viltà Cattolica, guerreggiavano e guerreggiano i gesuiti. Più sagaci, più esperti, seppero divinare in esso ciò che i Manzoni, i Rosmini, i Balbo, e i loro amici e seguaci per buona fede non giunsero nè anche a sospettare; ciò che i corifei della rivoluzione per diabolica ipocrisia dissimulavano con ogni cura. E se nell'ardore della lotta non badarono sempre a distinguere ben bene quei liberali sinceri da questi impostori, parmi che si potesse e si dovesse scusare il loro torto accidentale per riguardo al merito sustanziale della loro impresa; la quale era ed è eminentemente degna, non che della lode e del plauso, altresì del concorso e della cooperazione di tutti i veri cristiani, anzi di quanti riconoscono necessaria alla vita dell'umanità una religione ed una morale.

54. I giorni del rosminianismo ormai sono contati: la condanna delle 40 proposizioni è per esso una condanna di morte. Nel mondo profano, ove l'autorità del Papa non conta nulla, le sorti d'un sistema filosofico dipendono da molte cause, intrinseche ed estrinseche, ma tutte profane. Nel mondo cattolico invece, ove quell'autorità è davvero suprema ed assoluta, e richiede ed ottiene rispetto e venerazione ed obedienza universale, un sistema filosofico vive finchè essa lo approva, muore tostochè essa lo rigetta. Ora nella causa del rosminianismo *Roma locuta est;* dunque per le scuole cattoliche *causa finita est.* Potrà qualcuna far la ritrosa, la riottosa, la ribelle; vivacchiare e languire più o men breve tempo; ma sarà una specie d'agonia, inesorabilmente seguita da morte.

E questa morte a chi va principalmente imputata? Certo, a coloro ch'ebbero la parte principale nel provocar la condanna. E chi son dessi? Pe' rosminiani, manco a dirlo, sono i gesuiti. Ma il loro giudizio, direbbero i legulei, non è punto attendibile, siccome quello che è dettato da passione accecante e furente. Essi ardono contro i gesuiti di tale e tanto odio da

Digitized by Google

emular quello de' luterani e de' giansenisti: odio da cui sono anch'essi invasati fino al segno di spargere prima il sospetto, e poi attestare la credenza, che i gesuiti fossero li avvelenatori del Rosmini ed i carnefici del Buroni. Che il Rosmini, come non ebbe vergogna di narrare il Paoli, suo biografo panegirista, *morisse persuaso di essere stato avvelenato* (1), è per me una favola, a cui la stima che si merita l'ingegno e l'animo suo non mi lascerà mai prestar fede, almen fino a che il Paoli stesso od altri per lui non abbia provato e dimostrato in piena regola, che il suo *santo maestro* era capace di una credulità così maligna o così sciocca da non potersi concepire nè imaginare in un uomo vulgarissimo, purchè non abbia smarrita la mente e corrotto il cuore. Ma quel che non può già dirsi una favola, si è che il Paoli ammette pure l'avvelenamento, senza nè anche l'ombra di una prova che valga almen l'ombra di un indizio; e mentre dichiara di *non aver detto che si sospettasse de' gesuiti,* soggiunge però *che lo dicevano molti de' conoscenti di Antonio Rosmini.* E nel programma della rivista *Il Rosmini* è ripetuta la bella notizia, che oltre quel *gran santo* anche il Buroni fu assassinato: « La per-« secuzione che mirava a ferire nel discepolo il maestro, « *ne ha* prima fiaccato l'ingegno che spenta, con lungo « martirio, immaturamente la vita. *Non est disci-« pulus supra magistrum.* Seguace della dottrina e « delle virtù del maestro, doveva subirne il martirio; « e l'ebbe, ahi quanto lungo e spietato! » (2). Non si dice espressamente da chi fosse martirizzato, ma è troppo ben sottinteso che dai gesuiti. E la lista degli avvelenati, assassinati, o comunque martirizzati non è mica finita. *Il Rosmini* stesso ne ha fortunatamente scoperto e piamente annunziato un altro, il P. Agostino

(1) Della Vita di A. R., t. II, pag. 50; e La Sapienza, Lettera di Fr. Paoli al Direttore, vol. XI, maggio 1885, pag. 376-7. (2) Pag. 36.

Digitized by Google

da Crema (1). Del quale, in un breve *cenno necrologico*, ci notifica e ci testifica che « professava le « dottrine di Antonio Rosmini; e vittima anch'egli come « il Duroni (*sic*, ma è da leggere, credo, Buroni) della « guerra indegna fatta al sommo filosofo, dolorò fino « alla morte, incontrando per questa ragione umiliazioni e ineffabili dolori, che alla fine, con breve improviso malore, lo condussero al sepolcro ». Nè anche qui è detto esplicitamente, ma è ben sottinteso che fu *vittima* dei gesuiti. Che poi questa interpretazione non sia temeraria, nè arbitraria, ma legitima, legitimissima, ce n'assicura un cotale, che « fra i rosminiani passa « per il più vivace » (2), vale a dire, secondo la nomenclatura teatrale, per *il brillante della compagnia*. Costui adunque nel fasc. del 1 agosto 1888, mezzo sbuffando e mezzo ghignando come porta il suo carattere, getta in faccia ai *Padri molti reverendi* una apostrofe tragicomica, in cui fra tante altre accuse spicca e brilla pur questa: « Voi vi sentivate (anche « *dopo pronunziata la sentenza di assoluzione* del « Rosmini, il *Dimittantur*) tanto liberi, tanto forti, da « poter tutto osare contro di lui, che morì con sospetto, « anzi con la certezza d'essere stato avvelenato » (3). E poichè la morte del Buroni e del P. Agostino è imputata agli stessi malfattori, dai quali si ripete la morte del Rosmini; e costoro senza più veruna reticenza sono i gesuiti: dunque (la conseguenza vien liscia liscia che è una bellezza) è tutta e sola opera dei gesuiti come l'avvelenamento del Rosmini, così l'assassinio del Buroni e il martirio del P. Agostino (4).

(1) Ann. II, vol. IV, fasc. del 1 luglio 1888, pag. 64.

(2) Il Rosmini, Vol. IV, anno II, fasc. del 16 luglio 1888, pag. 90. (3) Pag. 155.

(4) E colui appunto che denunciava publicamente i gesuiti per autori di tanta strage, avea poco prima rivolto a loro publicamente questa pia e generosa confessione: « Io non vi ho mai « voluto, nè voglio ombra di male. Tanto è vero che l'opposi- « zione dell'intelletto non scende nel cuore, che io mi chiamerei

Digitized by Google

Accusa tanto pazzamente stupida, che in verità non può qualificarsi nemmen per calunnia.

Nè gioverebbe loro la scappatoja, che ivi si tratta di assassinio o avvelenamento *morale,* imputabile alle critiche e censure degli avversarj; giacchè in tal caso non sarebbero meno rei e il Rosmini ed il Buroni, siccome coloro che a quelle critiche e censure ne contraposero altre, se non più, certo non meno aspre e dure e passionate. E allora fra essi e i loro avversarj ci sarebbe questa sola differenza, ch'essi sono gente di pasta così fragile o così frolla da non poter sopportare nessuna contradizione; sicchè basta che altri dia un po' loro su la voce, perchè si credano vittime di una persecuzione neroniana, e se n'affligano, se n'accorino fino a perderci la salute, la ragione, la vita. Li altri invece o men superbi, o men friabili, si comportano nelle polemiche come i buoni soldati in guerra, così pronti ad assalire come disposti ad essere assaliti; si valgono del proprio diritto contro del nemico, ma riconoscono il diritto del nemico contro di loro; cercano a tutta possa di vincere, ma se sono vinti, non mostrano di basire per paura o codardia, e non si disonorano co 'l gridare assassini i lor vincitori.

55. All'incontro, per chiunque non abbia offuscata la mente e rimescolato l'animo dalla passione, la con-

« fortunato che mi si porgesse l'occasione di poter fare qualche « benefizio a voi, miei avversarj ». (Fasc. del 16 luglio 1888, pag. 91). E davvero non vuole a nessun di loro *ombra di male,* salvochè li crede tutti in corpo e li proclama una banda di gente da galera e da forca. Davvero (e chi potrebbe mai non aver fede nella sincerità sincerissima della sua parola?) si chiamerebbe *fortunato di poter fare* a loro *qualche benefizio,* salvochè il benefizio che vorrebbe far loro si è di sterminarli dal mondo: « Se fossi Papa io, la vigorosa e risoluta misura « che prenderei per farla finita una volta per sempre con queste « diaboliche machinazioni, sarebbe questa: *abolire la venera-* « *bile compagnia di Gesù* ». (Fasc. del 1 agosto 1888, pag. 161).

Digitized by Google

danna del rosminianismo fu provocata non tanto dai gesuiti, quanto dagli stessi rosminiani. I quali nel propagare e propugnare il sistema del loro maestro usarono modi e mezzi assai più atti a togliergli che a conferirgli credito e riputazione e favore nella Chiesa. Fin dai primi tempi della scuola rosminiana, e quasi da' suoi primi vagiti, pareva al Gioberti *manifesta* in essa « l'inclinazione a far setta »; manifesto « un certo « instinto servile, che si trova in quasi tutti i rosmi- « niani, per cui essi giurano ciecamente in tutte le « parole del loro maestro, senza osar mutarvi un iota « come fossero il Vangelo »; manifesta « l'intoleranza « con un certo carattere particolare di acrimonia » (1); insomma, a dir tutto in una parola, manifesta la *rosminolatria* (2). Sarebbe bastato un tal fanatismo settario a render sospetto il rosminianismo, massime in Roma, ove a' nuovi adoratori di nuovi adorati senza alcun titolo di canonizzazione non s'è mai fatto buon viso. Ma più tardi la loro idolatria li fece trascorrere ad atti vie più temerarj ed arrischiati. Publicarono del Rosmini molte scritture postume, che per rispetto alla sua fama non avrebbero dovuto mai mettere in luce. Indi s'arrovellarono a difenderne tutte le teorie e le proposizioni e le frasi e le parole, quand'anche fossero tali, che chiunque non avea le traveggole doveva giudicarle a prima vista erronee. E infine non riuscendo con le loro focose polemiche a convertire o attutare li avversarj, ne rimisero la conversione o

(1) Errori, tom. I, Avvertenza per la 2ª ediz., pag. 44-45.

(2) Ib. Lettera 3ª, pag. 179. E qualche cosa di più e di peggio gli sarebbe certamente sembrato di vederci manifestissimo, se avesse come noi avuto la fortuna o la disgrazia di assistere alla publicazione della sua gazzetta officiale, Il Rosmini, e di leggere nel suo stesso programma o *ragione del periodico:* « Il Rosmini un lato debole non l'offrì mai allo sguardo di nes- « suno, per quanto acuto e interessato a scoprirlo: fatato dalla « cima della testa fin sotto ai calcagni » (pag. 36). — « Si grida « da tutte le parti che Rosmini *è un miracolo*. Noi crediamo « che lo sia nel significato più stretto della parola » (pag. 35).

Digitized by Google

l'attutamento ai tribunali; ed in certi clamorosi e scandalosi processi fecero o lasciarono dibattere la controversia fra rosminianismo e tomismo da avvocati e da giudici, che non sapevan nulla nè dell'uno nè dell'altro. E ottenuta la sentenza favorevole da un'autorità in filosofia e teologia così competente, credevano proprio di aver trionfato. Ma fu un trionfo di breve durata. Tutto quel chiasso delle loro polemiche e dei loro processi richiamò più viva, più intensa che mai l'attenzione, non che di filosofi e teologi, sì ancora di vescovi e cardinali su le dottrine del Rosmini. Si ripresero in esame le sue opere, particolarmente le postume; e l'esame finì con la sentenza del S. Officio, confermata espressamente e formalmente dal Papa.

56. La sentenza era soltanto una condanna del rosminianismo; ma il modo in cui i rosminiani l'accolsero, fu inoltre la condanna degli stessi rosminiani. I più si taquero, come se non li toccasse nè poco, nè punto; e fra quelli che ne parlarono (fatta qualche rarissima eccezione):

a) Li uni dichiararono di accettarla, ma in termini tali da mostrare che in realtà la rigettavano. E valga per tutti l'esempio del Paoli. Il quale *dichiara* bensì *di accettare puramente e semplicemente il decreto,* ecc.; ma la sua dichiarazione è così poco *pura e semplice,* ch'ei le manda innanzi l'annunzio di essere confortato a farla « dalla grazia dello Spirito « Santo, e dalle soavi e dolenti note degli amici »; e dietro le appicca questo po' di coda: « Avvertasi « per altro, che nel decreto di sì grave sentenza non « si adduce nessuna ragione, se non fosse quella che « le dette proposizioni *catholicae veritati haud consonae* « VIDEBANTUR (co 'l *videbantur* in maggior rilievo) ai « denunziatori ». Indi *a commune nostra consolazione ed edificazione* si compiace di *riportare alcune delle soavi e dolenti note degli amici,* fra le quali (e avrà scelto senza dubio le più *consolanti ed edificanti*) è

Digitized by Google

riportata questa *nota* soavissima: « Dio mio, a quali « prove ci avete riserbati! qual maggior pena, qual « maggior sacrificio di quello di un figlio, che ama « teneramente la madre, che si studia di difenderla, « che fa della difesa di lei la sua gloria, e si vede ri- « gettato da lei, disprezzato, vilipeso! » E quest' altra non meno *soave:* « In tanta costernazione ringrazio « ancora Iddio, che m'abbia dato a conoscere Rosmini « e le sue opere; perchè quel grande, quel sant'uomo « m'insegna appunto a vedere e venerare in qualunque « evento la Providenza di Dio.... » E quest' altra più *soave* ancora: « Oh! adesso ringrazio Iddio, che abbia « tolto per tempo da questo basso mondo li spiriti « onorandi di un Buroni, di un Ferré, di un Gastaldi, « di un Pedrotti. Ma Iddio ne ha lasciato altri ad af- « finare la loro virtù ». E quest' ultima di una soavità così *consolante ed edificante:* « Verrà forse il tempo « che si rimetterà in onore le dottrine del Rosmini, e « se ne decreterà santa la persona. Questa è la spe- « ranza. La fede poi e la carità mi suggeriscono di « tacere e adorare ». Chi però mise il colmo a tutte quelle *consolazioni ed edificazioni* si fu il *P. Generale dell'Instituto* rosminiano, *sac. Luigi Lanzoni.* Il quale, al vescovo di Trento che lo avvertiva *non parergli* sufficiente una dichiarazione così derisoria, rispose puramente anch'egli e semplicemente: « La sottomis- « sione del nostro venerando sacerdote D. Francesco « Paoli al noto decreto del S. Officio, a me pare intera « ed esplicita quanto si può desiderare » (1).

57. b) Li altri ne scrissero in qualche giornale anticattolico, non solo per disapprovarla altamente, ma per esecrarla con ogni sorta di contumelie e maledizioni a chiunque abbia avuto parte in quella sentenza, come se fosse il più gran delitto di lesa maestà divina

(1) V. Relazione dei fatti precorsi alla partenza dei rosminiani da Rovereto (Trento, 4 agosto, 1888).

Digitized by Google

ed umana. Basti un saggio, tolto da un articolo su *Rosmini e Leone XIII,* che venne publicato nella *Perseveranza* (1): « Le quaranta proposizioni, che li « inquisitori generali hanno estratto dalle opere del- « l'ab. Rosmini, per modo che, chi le legge così di- « staccate dal contesto, non è in grado d'intenderle più « di quello che le hanno intese essi stessi, contengono « dottrine pure e sublimi, ma troppo alte e sottili « perchè in un giornale quotidiano possa giovare il « riprodurle e spiegarle e difenderle....

« La parte di clero, cui una condotta *(sic)* delle cose « della religione che gli è cara, offende e spaura, si « guarda attorno, vede che da nessuna parte trova « appoggio e consenso, si rannicchia, si consuma dentro « di sè, e tace, e piega il capo, e finisce con lo spe- « gnere in sè ogni vita di pensiero, ogni devozione di « affetto, perchè si persuade che ogni simile vita e « devozione è pericolosa. E trionfa sopra essa e sopra « tutti una razza di vipere — peggio dei farisei che « Cristo chiamò di questo nome — velenose, insidiose, « svergognate, perfide, bugiarde, senza fede, senza ca- « rità, senza onore, che la curia romana attacca, per- « sino a dispetto de' vescovi, al petto, non già de' suoi « nemici, ma di quei sacerdoti buoni, pii, culti, che « vorrebbero trarla a una più larga, a una più sincera, « a una più cristiana veduta delle umane cose, e sol- « levarla in più spirabil aere di sentimenti e d'idee.

« Leone XIII approvando la condanna del grande « Abbate roveretano, ha, crediamo, condannato sè « stesso. Si vede che Tomaso d'Aquino, di cui egli è « così grande ammiratore, invece d'aprirgli la mente, « come può pur fare, gliel'ha chiusa. L'Aquinate non « avrebbe condannato il Rosmini. Egli avrebbe visto « in lui uno spirito più innovatore ed inventivo del « suo; uno spirito che l'aveva bensì seguito sin dove « egli poteva guidarlo, ma con animo e ingegno da « andar oltre su la stessa traccia....

(1) N. del 29 marzo 1888.

Digitized by Google

« Avessero almeno avuto rispetto al carattere del-
« l'uomo, se non sapevano averne per l'intelletto di
« lui! — Ha la Chiesa avuto molti, in questo secolo,
« di tanta virtù come lui? Ha avuto uno solo, che a
« tanta virtù e santità di vita unisse altretanta vastità
« d'intelletto? Certo no. Nè il papa che condanna, nè
« il cardinale Monaco La Valletta che partecipa la
« proscrizione ai vescovi, possono pretendere che di
« loro si parli, oggi e poi, con quell'ammirazione af-
« fettuosa che, oggi e poi, si parla e parlerà del Ro-
« smini. Costoro (*il Cardinale ed il Papa*) sono spe-
« gnitoi davvero. Iddio aveva elevato una gran luce
« nella Chiesa, in cui primeggiano. Essa feriva loro
« li occhi. Non hanno avuto pace, essi e i lor con-
« siglieri, sinchè non si son potuti dire: l'abbiamo
« spenta ».

Ed eccoci al bujo, lettor mio. Non vogliamo però disperarci. Siccome il gran faro rosminiano, onde sfolgoreggiava la *gran luce* dell'ente possibile, era acceso da poco tempo; vuol dire che ci si vedrà tanto dopo il suo spegnimento, quanto ci si vedea prima della sua accensione; sicchè, in fin de' conti, gli è un bujo che lascia a noi tanto di luce, quanto ne concedeva a' nostri antenati. Se dunque bastava ad essi per i fatti loro, potrà ben bastare a noi per i nostri. Ti pare?

Intanto anche senza la gran luce del semaforo ideale, si vede abbastanza chiaro dall'articolo su riferito, che i rosminiani *si consumano dentro di sè* (terminiamo la frase dantesca (1), *con la lor rabia*) di *non trovar appoggio da nessuna parte.* Non lo trovano nel laicato cattolico; il quale anzichè ribellarsi come loro dal Papa e dalla Chiesa, per unirsi con loro a fondare una chiesuola scismatica rosminiana, li lascia abbajare alla luna, si fa beffe o ha ribrezzo delle loro smanie faziose, e non riconosce altra chiesa che la

(1) Inferno, VII, 9.

Digitized by Google

Chiesa, e non vuole altro papa che il Papa. E non lo trovano nella giustizia italiana; dinanzi alla quale con che prontezza e baldanza e baldoria avrebbero citato il Papa e tutta la Congregazione del S. Officio sotto l'accusa di ingiurie, calunnie, diffamazioni, libelli contro del Rosmini, se avessero mai potuto sperare che la loro querela venisse accolta! Ma, ve' disdetta! I tribunali italiani sono laici, sono antipapali per eccellenza; ma non sono ancor tanto rosminiani da mandar carabinieri e guardie ad ammanettare Papa e cardinali per trascinarli in un pretorio, e condannarli a qualche anno di carcere ed a qualche milione (1) d'indennità in espiazione del delitto d'avere spenta la gran luce del gran lampadario rosminiano. Fórse co 'l tempo e co 'l progresso, chi sa? anche la giustizia imparerà a rosmineggiare un po' meglio, e saprà costringere cardinali e papi a renderle conto dei loro decreti. Ma per ora quei decreti non cadono sotto la sua giurisdizione; e la loro autorità resta intatta ed intangibile.

58. c) Taluni poi vollero far li spiritosi, e machinarono più allegra e faceta vendetta, ristampando alla macchia la condanna del Galilei con in fronte un'epigrafe, tolta da una lettera del fu arcivescovo di Torino, Gastaldi, nella quale profetava che la condanna del Rosmini avrebbe lo stesso effetto e la stessa sorte. Vuol dire che agli occhi del profeta e de' suoi simili le due condanne sono identiche nella materia e nella forma; sì che nessuna diversità, nessuna differenza le dispaja l'una dall'altra. — Ma pure la nuova non concerne un sistema d'astronomia o di fisica, come l'antica; e l'antica non fu come la nuova confermata dal Papa, e d'ordine suo communicata a tutti i vescovi, perchè la notificassero al loro clero ed al

(1) Somma punto esaggerata, qualora con la brava regola di proporzione si tenga conto dei proventi che fruttò la causa contro l'Osservatore cattolico: se tanto mi die' tanto...

Digitized by Google

loro popolo, e ponessero ogni cura a farla da tutti accettare ed eseguire. — Oh! non fa nulla: guardatele con un bel pajo di lenti rosminiane; e vedrete incontanente che l'una non è punto diversa nè differente dall'altra. Dunque la profezia non avrà un intoppo, e infallibilmente si avvererà... ma a suo tempo, quando cioè il mondo sarà tutto rosminiano. Nè v'è ragion di temere o sperare, che quel tempo sia molto lontano: tutt'altro! La conversione universale è già tanto ben avviata, che più di mezza può dirsi oggimai bella e fatta; poichè il monitore officiale del rosminianismo, e suo storico non meno infallibile del suo profeta, dopo una cerna ancor più infallibile della profezia, con una modestia meglio unica che rara, annunziò al mondo sacro e profano questa buona novella: *Con noi fu ed è sempre il fior fiore del sacerdozio e del laicato* (1). E la novella vantaggia d'assai la profezia, inquanto non andò innanzi, ma tenne dietro alla sentenza di Roma; talchè essa contiene la risposta, che indirettamente fa il rosminianismo alla sua propria condanna; risposta che tradutta in vulgare suona e canta così: — Voi Papa, voi cardinali, voi vescovi, e voi preti e frati e laici quanti siete obedienti al vostro vescovo ed al Papa, siete tutti insieme il seccume, il fracidume della Chiesa; ma il suo fiore, anzi il suo fior fiore siamo noi! —

Nè si tenne pago di questa risposta a parole su le fuggevoli carte di un giornale; ma un'altra ne prepara più stabile e duratura in marmo od in bronzo, la quale facia fede ai posteri *in saecula saeculorum* del cattolicismo di nuovo conio rosminiano: cattolicismo così ben racconcio e rimodernato su 'l tipo liberale e laicale, che in esso c'è posto commodissimo per tutti fuorchè per i veri cattolici. Il significato della risposta monumentale sarà dunque ancor più chiaro e lampante che quello della risposta a penna ed a stampa;

(1) Il Rosmini, Ann. II, vol. III, n. 8, pag. 490.

Digitized by Google

e sarà questo: — Noi rosminiani, *ad perpetuam rei memoriam*, notifichiamo al Papa, ai cardinali, ed ai vescovi co' rispettivi cleri, che i maestri nella Chiesa d'ora innanzi siamo noi; che i giudici dei loro giudizj siamo noi; che i revisori e cassatori delle loro condanne siamo noi. Essi han condannato il Rosmini, e noi lo glorifichiamo. Hanno sentenziato erronee le sue dottrine, e noi dichiariamo iniqua, falsa e bugiarda la loro sentenza. Hanno bandito il rosminianismo dalle scuole, e noi vogliamo sustituirlo al loro *cristianesimo mostruosamente falsato*. Essi hanno corrotta, avvilita, deturpata, perduta la Chiesa; e noi le ridoneremo la vita e la salute. Il nuovo salvatore eccolo qui: è il nostro santo padre Rosmini. Ed i nuovi apostoli e dottori e confessori della nuova chiesa, eccoli qui: siamo noi; noi che abbiam dal Rosmini, cioè da Dio stesso la divina missione di purgare la Chiesa delle ipocrisie ed imposture, in cui per ordine de' gesuiti l'hanno affogata vescovi e cardinali e papi. E la nostra missione non fallirà. Noi rifaremo una chiesa assai più bella e più pura; una chiesa ben adattata ai gusti e agl'interessi del nostro secolo; e perciò una chiesa che non avrà da gemere sotto l'esecrata disciplina della curia romana; ma se ne vivrà lieta e felice e gloriosa sotto la santa protezione e la sacra custodia di governi atei, di parlamenti increduli, e di tribunali anticristiani. —

Or bene, una scuola che si dice *rigorosamente cattolica*, mentre intende e pratica così la sommissione di mente e di cuore alle sentenze di quel Capo della Chiesa, che dev'essere anche per lei il Vicario di Cristo (1); ha un bel ricorrere a tutte le sofistiche

(1) Ma così l'intende e la pratica, quando la sentenza le è contraria; chè ove le sia favorevole, l'intende e la pratica ben altrimenti. Allora un decreto della S. Congregazione dell'indice, che ha un significato puramente negativo (*opus quod dimittitur, non prohiberi*), diventa un'approvazione formale, solenne, una specie di canonizzazione. « La sua dottrina (*del Rosmini*) fu

Digitized by Google

distinzioni ed eccezioni e restrizioni e tergiversazioni, usate già ed abusate fino alla nausea dai giansenisti; ma nella Chiesa e per la Chiesa non sarà mai altro che una setta, tanto più riprovevole, quanto meno rispetta li insegnamenti ed osserva li esempj di colui, ch'essa dice di venerare per suo fondatore (1). Ed una

« messa in salvo per sempre dal celebre *Dimittantur*, foderato « dalle più severe ingiunzioni (non importa se rispettate o im- « pudentemente violate) dalla (*sic*) suprema autorità della Chiesa, « che non fosse più oltre permesso a nessuno d'infligerle cen- « sure in materia di dogma ». (Il Rosmini, fasc. 1, pag. 36). Tale fu sempre il modo di procedere delle sètte verso del Papa. Se parla a grado e gusto loro, la sua parola è *la suprema autorità della Chiesa*, è la parola stessa dello Spirito Santo, di Cristo, di Dio; e guaj a chi non la tiene in quel conto che loro accommoda. Se invece parla come non pare e piace loro, la sua parola è lo *spegnitojo della luce divina;* e tutti coloro che la rispettano ed obediscono, sono satelliti della curia romana, peggio che farisei, razza di vipere velenose... con tutto il resto della divotissima litania.

(1) E così è veramente, se si bada agli esempj ed insegnamenti publici del Rosmini. Ma il contegno settariamente ribelle e scismatico de' suoi discepoli e seguaci porterebbe invece ad un giudizio un po' diverso: porterebbe a conghietturare ch'egli stesso in privato, nelle sue communicazioni domestiche ed intime con loro parlasse ed operasse un po' altrimenti. Fra i rosminiani di prima classe vivono ancora parecchi, che furono allievi, amici, compagni, confidenti del Rosmini stesso; e molti altri lo furono de' suoi immediati successori. Ora lo spirito di un instituto, di una scuola ritrae in generale e rappresenta fedelmente, se non per sempre, certo nelle primizie de' suoi proseliti, lo spirito del fondatore. Per le famiglie spirituali più ancora che per le famiglie naturali torna il motto: *Qualis pater, tales filii*. Dee dunque valere altresì il motto inverso: *Quales filii, talis pater*. Ma i figli del Rosmini, ed i più genuini ed autentici, i più affezionati e devoti alla sua memoria, al suo culto, i più informati e zelanti della sua dottrina, si diportano publicamente da giansenisti. Dunque o essi non han niente nientissimo dello spirito del loro padre; e allora son dessi il suo disonore, il suo vituperio: ovvero il Rosmini communicò loro il proprio spirito; e allora egli stesso dovette esser maculato più o meno di giansenismo. Nel primo caso l'innocenza del padre sarebbe la condanna dei figli; e nel secondo la colpa dei figli sarebbe la condanna del padre.

Digitized by Google

riprovazione generale la colpirà, la disperderà tanto più presto, quanto più menerà chiasso e rumore. Tal è la fine, a cui le sètte sono condannate. Sentendosi a venir meno, s'arrabbattano e s'arrovellano per farsi vive; rinforzano le grida, raddoppiano le smanie: ma indarno. La vita è estinta; e nello spettacolo che danno ancora di sè, avverasi il bel caso del cavaliere errante, che *andava combattendo, ed era morto.*

B.

59. Assai più grave è la correzione che ho da fare al giudizio su 'l Gioberti. Qui non soltanto era sbagliato il carattere specifico, come nel caso del Rosmini, ma eziandio il generico; onde va rifatto e per la forma e per la sustanza. E quanto al tono acerbo e mordace della critica, mi basti ciò che dichiarai testè per rispetto al Rosmini; e mi valga per l'uno l'ammenda già fatta per l'altro.

Due giudizj affatto opposti io ebbi a portare del Gioberti e del suo sistema. L'uno nella *Introduzione* alla *Filosofia delle scuole italiane* (1852), e nella sua *Appendice* (1853); l'altro nella *Ragione* (1856-57). Il primo si riferiva alle opere publicate dallo stesso Gioberti; il secondo ad alcune sue opere postume: la *Riforma Cattolica* e la *Filosofia della Rivelazione.*

Nel primo giudizio io reputava il Gioberti un restauratore della scolastica, ancor più eccessivo ed arrabiato del Rosmini; e pur ammirando l'altezza del suo ingegno, l'ampiezza del suo sapere, lo splendore della sua eloquenza, gli negavo a dirittura il titolo di filosofo, non ravvisando in lui se non un nemico mortale di tutta la filosofia moderna, ed un campione sviscerato del dogmatismo teologico. Ad ammonirmi dell'abbaglio che prendevo in tal giudizio, sarebbe per avventura dovuto o potuto bastare l'articolo: *Cristianesimo e democrazia,* già stampato nella *Giovine Italia* del 1834 sotto il pseudonimo di *Demofilo,* e ristampato alla mac-

Digitized by Google

chia co 'l nome del Gioberti nel febrajo del 49 per cura di un mazziniano, il quale ne traeva argumenti da denunciarlo all'Italia per un apostata ed un traditore della democrazia. Ma non mi parve allora di dover fare gran caso di quella scritturetta, nè dell'audacia con cui lo scrittore accommodava il cristianesimo alle speculazioni teoretiche del panteismo ed alle cospirazioni pratiche della rivoluzione; poichè se da un lato il Gioberti ne avea co 'l suo silenzio implicitamente riconosciuta l'autenticità, dall'altro però mi sembrava che con tutti i suoi libri l'avesse poscia così solennemente disdetta e contradetta, che nessuna ritrattazione espressa e formale avrebbe mai potuto avere un significato più chiaro. Laonde io credeva che, interpretando il suo silenzio dal suo linguaggio, dovesse tenersi quell'articolo per da lui stesso repudiato quale una scappata giovanile.

Nel secondo giudizio, invece, io dichiarava il Gioberti un franco e schietto razionalista; poichè avea scosso alla fine il giogo del dogmatismo cattolico; s'era affatto emancipato dall'autorità della Chiesa e della Bibbia; avea riconosciuto in ogni religione, in ogni rivelazione un fenomeno, un procedimento, una legge naturale dello spirito umano; avea confessata la trasformazione progressiva dei simboli e dei culti, sotto l'impero della ragione, in elementi di scienza e di civiltà; e co 'l nome di gnosticismo ortodosso, di gnosi cristiana, di cattolicismo trascendente, totale, universale, professava una dottrina, che non era altro in buona sustanza fuorchè quella da lui medesimo già spacciata per un pretto razionalismo. E però quanto io mi rallegrava della sua conversione, tanto dolevami che la morte non gli avesse conceduto di predicare la sua novella fede con quello stile incantevole, affascinante, onde avea patrocinata l'antica.

60. Or bene, l'esame di tutte le sue opere da me rifatto parecchi anni dopo, a mente più tranquilla e

Digitized by Google

serena, mi condusse a ricredermi così del primo giudizio come del secondo, perchè parziale ed eccessivo l'uno non meno dell'altro. Nè le opere della prima classe sono d'un rigoroso dogmatico, nè quelle della seconda di un rigido razionalista. Nelle prime sono già sparsi i semi d'una filosofia liberamente speculativa; e nelle seconde sono ancora radicati i germi d'una teologia speculativamente cristiana. Il suo sistema era un cattolicismo razionale o un razionalismo cattolico (una *gnosi ortodossa,* com' ei la chiamava), cioè una dottrina, che intendeva di accordare ed unire insieme li estremi opposti della fede religiosa e della ragione filosofica. E questa dottrina, già prima d'aver posto mano a scrivere libri, l'avea delineata e stabilita nella sua mente, siccome ben apparisce da varie sue lettere anteriori al 38, in cui aprendo l'intimo suo pensiero a qualche amico, abbozzava una filosofia della religione, che dovea mantenere i dogmi e misteri cristiani in modo da non turbare la coscienza del credente, ma interpretarli in modo da non offendere la ragione del filosofo.

Lasciamo per ora in disparte la questione, che dovremo toccare più innanzi: se un tal concetto del cattolicismo e della filosofia fosse vero in sè, e veramente adatto a risolvere una buona volta il gran problema, che in ogni tempo diede tanto travaglio a teologi e filosofi trascendentali, di rendere scientifica la religione e religiosa la scienza. Qui, ciò che importa solo di chiarire e fermare si è, che il sistema del Gioberti, appunto perchè così largo da abbracciare i due lati o poli opposti della vita mentale, e da comprendere tutti i gradi, dall'infimo al sommo, del pensiero intuitivo e riflessivo, vulgare e riposto, empirico ed ideale, era capace di varie e diverse esposizioni, che rispondessero a tutte le varietà e diversità di luoghi, tempi, occasioni, circostanze; talchè bastava mettere di preferenza in luce ed in rilievo o l'uno o l'altro de' suoi tanti aspetti, perchè agli occhi de' let-

Digitized by Google

tori pigliasse l'impronta or di un teologismo antifilosofico, ed ora di un razionalismo anticristiano. Quindi è che il Gioberti potè usare a suo senno varie ed opposte *maniere* nell'esplicazione della sua dottrina, protestandosi pur sempre fermo e fedele a' suoi principj; laddove a noi che li avevamo frantesi, quelle maniere parevano dottrine così stranamente disparate, anzi repugnanti fra loro, che non potessero attribuirsi fuorchè ad un *genio della contradizione.*

61. Ed in vero, la vita del Gioberti come scrittore fu brevissima, di tredici o quattordici anni al più; e pur ci apparisce divisa in tre periodi, l'uno de' quali potea dirsi la negazione o la palinodia dell'altro. Nel primo (1838-43) ecco la *Teorica del Sovranaturale,* l'*Introduzione,* ed il *Primato:* opere non solo degne, nel loro tutto, di un teologo eminentemente cattolico, sibbene di un cattolico ardentemente romano. Ma ecco il secondo (1845-48), che è il rovescio del primo. I *Prolegomeni,* il *Gesuita moderno,* e l'*Apologia* sono opere, in cui non solamente il Papa e tutta la sua curia, bensì la Chiesa e tutta la sua gerarchia non odono più la voce di un apologista, che ne esalta i meriti ed i trionfi, ma di un censore che ne strombazza i torti e le sconfitte. Ed infine, ecco il terzo (1850-52), che è l'inverso del secondo, come il secondo del primo: nel *Rinovamento* non parla più un teologo nè ortodosso, nè eterodosso, ma parla il filosofo, il politico, il giurista, lo storico nella pienezza della sua indipendenza da ogni autorità dogmatica, senz'altra guida e regola che la sua ragione e la sua coscienza.

Indi alla mente de' lettori (e suoi lettori poteano dirsi press'a poco tutti li Italiani che avessero qualche cultura letteraria) s'affacciava la questione, che avea tutta l'aria di un enigma: Come mai uno scrittore di tanto ingegno, di tanta dottrina potè cadere in tal abisso di contradizioni, da cui sarebbesi di leggieri guardato ogni mediocre scolaro? La massima parte

Digitized by Google

dei razionalisti e democratici di quel tempo, ed io con loro, avevamo assai commodamente troncata la questione e dissipato il mistero, addossando al Gioberti « un' incredibile versatilità di opinioni e di credenze, « la mancanza di quel culto esclusivo, passionato, e « religioso del vero, che solo può dello scrittore far « un apostolo e del filosofo un riformatore » (1). Ma era una soluzione, la quale, oltre l'ingiuria che faceva al carattere di un tal pensatore, ravviluppava la difficultà e complicava il mistero più e peggio che mai. Perocchè ne scaturiva un problema assai più scabroso ed arcano dell'altro: Come mai uno scrittore senz'alcuna fede viva e salda e costante nella verità della sua dottrina, era potuto riuscire, in uno spazio di tempo così breve, nella sua impresa di scuotere tutta una nazione come l'Italia? Ed era riuscito così pienamente, che non c'è forse nella storia un altro successo così pronto e così prospero di riforma politica e civile? E come mai tutta Italia avea potuto lasciarsi sedurre, ammaliare, inebriare dalle declamazioni di un sofista, che diceva e disdiceva, affermava e negava da oggi a domani le stesse cose? E se era mostruosa la contradizione dell'uno, non era ancor più portentosa la credulità dell'altra?

62. Bisognava dunque cercar altrove una chiave per intendere e spiegare ragionevolmente quei fatti, che altrimenti rimangono enigmi non solo indecifrabili, ma assurdi. E la chiave ci è data negli scritti postumi del Gioberti. Non già che quell'ammasso di frammenti ed abbozzi, per lo più mal imbastiti dall'editore, e troppo spesso avvolti dall'autore in aforismi così eterocliti da far disperare i più sagaci indovini, ci rivelino un sistema nuovo; ma pur contengono in gran copia schizzi, tracce, appunti, richiami, accenni, glosse di pensieri, già sparsi sotto forma o di principj impliciti

(1) Filosofia delle S. I., Introduzione, pag. XXV-VI.

Digitized by Google

o di conclusioni esplicite in quasi tutte le opere del Gioberti; e valgono però a scorgere nella successione di dottrine in apparenza così discordi e contrarie l'unità reale e sustanziale del suo sistema, la connessione e l'armonia intrinseca dei tre momenti o gradi della sua esposizione. Tutto il divario fra essi consiste nell'aver dato la prevalenza or all'uno, or all'altro degli elementi, che gli sono pur tutti essenziali, per adattarlo e proporzionarlo alle diverse condizioni dei tempi. Prevale nel primo periodo l'indirizzo cattolico, nel terzo il razionale, e nel secondo l'avviamento a passare dal primo al terzo. Ma nel cattolicismo della stessa *Teorica del Sovranaturale* stanno già latenti i semi del razionalismo, che germogliò nei *Prolegomeni* e fiorì nel *Rinovamento;* sì come nel razionalismo dell'ultima opera ci sono ancor vivaci i germi del cattolicismo già maturato nella prima (1).

E co 'l ciclo teoretico si riscontra esattamente il ciclo pratico del suo sistema. Perocchè se la sua filosofia teoricamente era un cattolicismo razionale o razionalismo cattolico, che nella serie delle sue esplicazioni poteva andare dai primi rudimenti del catechismo popolare fino ai sommi filosofemi del panteismo trascendentale; era praticamente un liberalismo patriotico o patriotismo liberale (voci nuove, ma ormai d'uso commune), che nella serie de' suoi svolgimenti poteva estendersi dalle riforme più temperate fino alle

(1) Se n'ha la prova, per così dire, visibile e palpabile nella *edizione seconda* della Teorica del Sovranaturale, ch'egli ristampò tal quale, salvo alcune *correzioni di stile e di lingua,* accrescendola però di un Discorso preliminare (che fa da sè solo un tomo d'egual mole dell'opera), in cui difende con gran calore l'ortodossia, la *cattolicità* delle dottrine da lui esposte sì in quel primo, e sì negli altri suoi libri. Ma quella ristampa essendo del 50, entra nel terzo periodo insieme co 'l *Rinovamento* che è del 51. Or bene, a pag. 2 del Discorso preliminare il Gioberti dichiarava in termini espressi e formali: « Le mie opinioni d'oggi sono ancor quelle di allora » (del 38, data della prima edizione di quella *Teorica*), « e per nulla se ne difungano ».

Digitized by Google

rivoluzioni più radicali. Quindi nel primo periodo della sua politica sovrasta l'ordine monarchico, nel terzo il democratico, e nel secondo la transizione da quello a questo.

Ma a conciliare le variazioni del Gioberti con l'unità della sua filosofia teoretica e pratica, oltre la guida dottrinale che ci offrono la *Riforma Cattolica,* la *Filosofia della Rivoluzione,* e la *Protologia,* ve n'ha un'altra ancor più facile e sicura; ed è la guida storica che ci è data segnatamente dalle *Miscellanee* e dal *Carteggio.* Qui trovasi la ragione non soltanto dell'unità astratta o ideale, ma dell'unità concreta e operativa di tutta la sua filosofia. Qui ci è rivelato lo scopo di tutti i suoi studj, il segreto di tutti i suoi scritti, il pensiero, il sentimento, l'affetto, che fu la vita di tutta la sua vita, e propriamente l'anima dell'anima sua. E qual era?

63. Era l'Italia. Chierico, studente di teologia, novello sacerdote, dottore collegiato, poi esule, professore, scrittore, ha sempre dinanzi un'idea, che muove e dirige, informa e governa tutti i suoi atti; ed è l'Italia.

Oh! lo so, non fu lui certamente il primo, nè l'unico ad amare con tutte le sue forze la nostra patria. Dante e Petrarca, il Machiavelli e l'Alfieri, per nominare solo i più grandi de' secoli passati, e nell'età nostra un'eletta schiera di poeti, storici, letterati diedero all'Italia i più nobili frutti del loro ingegno, i più generosi palpiti del loro cuore. E nondimeno l'amor patrio del Gioberti ha l'impronta d'una passione affatto particolare, che lo distingue da quello degli altri come fisionomia sua propria e suo carattere personale. Perocchè li altri amavano pure e fortemente e sommamente l'Italia, ma ciascuno a modo suo, inquanto cioè la rispondesse al tipo da lui vagheggiato, e s'acconciasse a rifarsi conforme al disegno da lui divisato. Erano ghibellini? ed esecravano un'Italia guelfa. Guelfi? e abominavano un'Italia ghibellina. Republicani? e

Digitized by Google

odiavano a morte un' Italia monarchica. Monarchici? ed avevano in orrore un' Italia republicana. Chi voleva l'unità, aborriva da un' Italia confederata; e chi parteggiava per la federazione, malediceva ad un' Italia unita in un solo Stato. Al cattolico facea ribrezzo un'Italia protestante o pagana, ed al razionalista un' Italia cattolica, cristiana. Quindi il loro patriotismo pareva al Gioberti una passione troppo parziale, esclusiva; una specie di gelosia, una singolare miscela d'amor patrio e d'amor proprio; onde ciascuno amava l'Italia piuttosto per sè che per lei, e prendeva il gusto suo a misura e criterio del bene di lei. Rimaneva dunque ancora in dubio, se più giovasse all' Italia il loro amore, o nuocesse il loro odio: l'amore di un' Italia a senno loro, e l'odio di un' Italia a senno altrui: amori ed odj, che generarono le sètte e le fazioni, peste politica a cui deve l'Italia la parte maggiore e peggiore delle sue calamità.

Ora l'amor patrio del Gioberti era di tempra diversa. Egli amava l'Italia in sè stessa e per sè stessa, senza spirito di parte, nè di sistema. Voleva adoperare tutte le proprie forze a servigio di lei, e non servirsi di lei a proprio talento. Voleva che il bene d'Italia fosse principio e fine, legge e norma di tutte le sue teorie, e non già che le sue teorie avessero da raffazzonare l'Italia come a lui meglio garbasse. Monarchia o republica, unità o federazione, cattolicismo clericale o liberale, cristianesimo teologico o filosofico, eran per lui cose di valore relativo; buone o cattive, e più o men buone o cattive, secondo che potevano promuovere o impedire il risurgimento d'Italia. L'Italia era per lui, in certo mode, l'Assoluto. Ridestare in lei la coscienza della sua nazionalità, il sentimento della sua dignità, l'orgoglio della sua grandezza passata, la vergogna della sua miseria presente, la fede nel suo avvenire, l'aspirazione ad una vita nuova, libera, indipendente: tal era per lui il fine ultimo e supremo. Tutto il resto, dottrine e credenze, governi e institu-

Digitized by Google

zioni, leggi e statuti, riforme e rivoluzioni, eran mezzi da valersene o no, prima o poi, molto o poco, come e quanto conveniva allo scopo finale.

Interpretata e giudicata con questo criterio, la vita del Gioberti non solamente non è più quel subisso di contradizioni, che ci avea sì fieramente scandalizzati; ma anzi riesce un modello di armonia ed unità assai raro nella storia politica d'ogni tempo; giacchè le sue variazioni circa l'uso dei mezzi, anzichè una negazione, sono un' evidente dimostrazione della sua costanza inflessibile, irremovibile nel volere il fine.

64. Finchè stette in Piemonte, pareva al Gioberti, come ai più fervidi amanti della patria, che l'unica via di redimere l'Italia da ogni servitù interna ed esterna fosse una rivoluzione; e dopo i casi del 21 pareagli che una rivoluzione non potesse altrimenti bandirsi che in nome della democrazia e sotto l'insegna della republica. Laonde ne' primordj del suo esilio s'accostò al Mazzini, e scrisse nella *Giovine Italia.* Ma la sciagurata scorreria in Savoja ed uno studio più accurato e profondo delle condizioni politiche d'Italia e d'Europa l'ebbero presto guarito di tutte le illusioni mazziniane.

Ed allora si diè a cercare un'altra via più agevole e più sicura pe 'l risurgimento d'Italia. Vide che a trovarla era d'uopo smettere ogni idea preconcetta, ogni metodo prestabilito; e pigliar le mosse dallo stato reale e presente delle cose. Riconobbe quindi la necessità ineluttabile di far fondamento su l'Italia qual era in atto ed in effetto, e di procedere in tutto e per tutto su la scorta dei fatti e co'l lume dell'esperienza. E con questo lume, con questa scorta egli pervenne bentosto ad accertarsi d'un fatto primo e capitale, che avea per lui l'importanza, l'evidenza di un primo e supremo assioma: che cioè tutte le forze vive ed attive d'Italia stavano nelle mani dell'autorità politica e dell'autorità ecclesiastica, dello Stato e della Chiesa. Quel popolo

Digitized by Google

fremente, onnipotente, a cui se n'appellava sempre, e sempre indarno, il Mazzini, non esisteva che nella sua fantasia in istato abituale di semidelirio. In Italia di popoli ve n'eran molti; ma quello che mancava, era il popolo italiano, cioè la forza che sola avrebbe potuto far testa al doppio potere dominante. Voler adunque tentare una rivoluzione co'l solito metodo e co'l solito grido dei neogiacobini: Dalli ai principi ed ai loro soldati! Dalli al Papa ed a' suoi preti! era un'impresa affatto dissennata e disperata; poichè le forze unite dello Stato e della Chiesa l'avrebbero sempre sventata e spenta nel suo nascere (1).

A render possibile una rivoluzione politica conveniva dunque incominciare da una rivoluzione morale. Conveniva annunziare il risurgimento d'Italia come un

(1) « Prima di pensare alla libertà dovevamo attendere all'in-« dipendenza; onde a non impaurire e alienare i principi in « opera di franchigie, era d'uopo far capo dalle riforme e dalle « consulte anzichè dai parlamenti. Ma i puritani (*mazziniani*), « senza far nessuna di queste considerazioni, vollero tragittar « l'Italia dall'estremo del servaggio al colmo del vivere citta-« dino. Potevasi in teorica lodare la buona intenzione e il gio-« vanile entusiasmo, che salutava e augurava un avvenire ancora « lontano; ma il merito divenne colpa, quando dagli scritti si « passò alle opere, alle congiure, alle spedizioni. Le trame del « trentatre, la scorreria in Savoja dell'anno seguente, li altri « tentativi dello stesso genere costarono la fortuna o la vita a « molti generosi, aggravarono le sciagure di Napoli, Modena, « e degli Stati ecclesiastici, e ritardarono di quindici anni le « riforme di Carlo Alberto. Videro allora i savj, che non solo « bisognava mutar tenore, ma che prima di edificare era d'uopo « sbrattare il suolo, levar li ostacoli, spegnere le male impres-« sioni, e rimuovere così dai popoli come dai principi la paura « eccitata dalle massime superlative, sustituendo a queste una « dottrina italiana accommodata al presente, intesa al futuro, « e atta ad unire in un solo pensiero li animi dell'universale. « Io concepii questo disegno fino dal trentacinque, allorchè esor-« tato a scrivere in modo consentaneo alla nuova setta (*mazzi-« niana*), risposi che io non credeva che la via delle rivoluzioni « fosse atta per allora a redimere l'Italia; e che se si voleva « ottenere qualche costrutto, bisognava procedere per quella « delle riforme ». Rinovamento, tom. I., c. II, pag. 333-4.

Digitized by Google

dovere e un interesse, un beneficio ed una gloria comune a tutti li Italiani. Conveniva eccitare, accendere nei popoli l'amore, il culto dell'Italia, senza dare a nessuna autorità, nè civile nè religiosa, alcun motivo di sospetto e di sgomento. Conveniva guadagnare alla causa d'Italia ambedue le milizie, su cui reggevasi il despotismo dello Stato e il dogmatismo della Chiesa; talchè capitani e soldati, vescovi e preti potessero affrattellarsi co' popoli in nome della patria, e mandar dal cuore il grido: Siamo italiani anche noi!

Ed ecco la rivoluzione, che il Gioberti riuscì ad attuare in Italia con le sue opere del primo periodo. La sua filosofia pareva una teologia più cattolica di quella dei papi; e la sua politica sembrava più monarchica di quella dei re. Tutti i nemici dell'altare e del trono, diretti e indiretti, antichi e moderni, la riforma protestante e la rivoluzione francese, con tutti i loro annessi e connessi, antecedenti e conseguenti erano da lui assaliti, sgominati, sfolgorati con una facondia incomparabile. Per la gerarchia ecclesiastica, come per la gerarchia politica, egli era un campione invitto ed invincibile.

Se non che fra quelle apologie ed invettive risonava sempre il nome d'Italia; da ogni pagina, da ogni linea trapelava l'amore d'Italia; ad ogni teorica, ad ogni critica sovrastava il culto d'Italia, la fede nella sua nazionalità, la speranza del suo rinascimento. E quindi i ministri della Chiesa e li officiali dello Stato, mentre andavano con esultanza ripetendo quel che avea detto il Gioberti in loro difesa, erano tratti senza pur avvedersene a parlare dell'Italia; a riguardare l'amor patrio non più come un delitto capitale, ma come una virtù civile; a considerare la causa d'Italia come intimamente unita e sustanzialmente identica, per diritto naturale e divino, con la causa del papato e del principato; onde (spettacolo nuovo al mondo) preti e frati nelle loro prediche, vescovi e cardinali nelle loro omelie, teologi ed apologisti ne' loro libri citavano a

Digitized by Google

gara testi del Gioberti quasi *di un mezzo padre della Chiesa* (1), aggiungendo una specie di consacrazione al nome d'Italia. Ed allora l'Italia con la voce di popoli intieri, e non più di pochi pensatori o congiurati, cominciò a sentir d'essere ed a voler essere una nazione. Era quella per avventura un'Italia, come più tardi fu chiamata, da medio evo; ma era un'Italia! La sua vita era posticcia, fragile, precaria; ma era una vita! Il mezzo scelto e adoperato dal Gioberti per una risurrezione d'Italia avea con efficacia prodigiosa servito al suo fine.

65. E l'efficacia maggiore l'ebbe appunto quella fra le sue opere, che i democratici e razionalisti, pochissimi allora e poco noti e punto ascoltati, aveano più sdegnosamente biasimata e derisa: il *Primato*. Ma sapeva il Gioberti, molto meglio di loro, che l'Italia di quel tempo era l'ultima, e non la prima delle nazioni civili; e però il primato che le attribuiva, non era già una descrizione del suo stato presente, sibbene un ricordo del passato ed un presagio del futuro. Ed era insieme la leva più potente per sollevarla dalla sua servitù morale, cagione principalissima della sua servitù politica; chè l'Italia non poteva più dirsi l'ultima, tostochè si rammentasse d'essere già stata e si confidasse di poter essere ancora la prima. La *lettera* del libro era un panegirico favoloso, che a noi facea dispetto e fastidio insopportabile; laddove lo *spirito* era una rampogna ed un'esortazione, che l'Italia sentì profondamente, ed accettò e secondò con ardore irresistibile. Fu la riconciliazione universale degli Italiani nell'amor della patria. In quel quadro per una gran parte fantastico e ideale c'era luogo per tutti; tutti potevano senza sospetti nè timori, senza scrupoli nè rimorsi, *italianizzarsi*, anche i principi e i loro governi, anche i frati e monaci d'ogni colore, compresi i gesuiti;

(1) Teorica, Disc. prelim., pag. 3.

Digitized by Google

anche i prelati e cardinali, e prima e più e meglio di tutti il Papa.

Così quel Gioberti, che a noi pareva il più visionario degli utopisti, fu in verità il filosofo più pratico, il politico più positivo che mai s'avesse l'Italia. Nessuno avea mai saputo come lui ponderare e valutare così giustamente la realtà dei fatti, e metterli così felicemente a servigio della sua causa. Laonde riuscì la sua parola ad operare un miracolo assai raro, se non unico, nella storia: il risurgimento di un gran popolo per mano di coloro stessi ch'erano stimati li autori principali della sua caduta.

A nessuno, spero, verrà in mente il dubio, che intitolando io dal Gioberti la rivoluzione morale per cui l'Italia acquistò il sentimento, la coscienza, la fede della sua nazionalità, m'intenda di negare o escludere o diminuire la parte che vi ebbero tanti altri scrittori, i quali concorsero valentemente a prepararne e coadjuvarne il buon successo. So bene anch'io, in generale, che simili imprese non sono mai nè possono esser l'opera di un uomo solo; e si compiono sempre pe 'l concorso di molte e molte forze, che cooperano in varj modi e riescono per diverse vie ad un effetto commune; ed in particolare, che il risurgimento nazionale d'Italia fu come la risultante di tutti li sforzi, onde prima del Gioberti od insieme con lui s'adoperarono a promuoverlo i più insigni e popolari de' nostri scrittori. Ma con tutto ciò sta pure il fatto certo e notorio, che ogni rivoluzione religiosa o morale, politica o civile che sia, quantunque produtta dalla cooperazione di molti, viene poi sempre a personificarsi in qualcuno, che più e meglio degli altri ne raccoglie e ritrae in sè le idee, ne interpreta i sentimenti, ne formula i principj, ne spiega le condizioni, ne rappresenta lo spirito e il genio. Così la riforma teologica e religiosa del secolo XVI ha la sua personificazione in Lutero, e la riforma letteraria e sociale del secolo XVIII in Voltaire, benchè l'una e l'altra fossero il portato complesso

Digitized by Google

degli studj e sforzi e travagli di parecchie generazioni. Per simil guisa il risurgimento italiano ebbe la sua personificazione nel Gioberti; e non mica per sentenza mia, che non conterebbe nulla, ma per acclamazione di tutta Italia. La quale con inspirazione divinatoria salutò e benedisse in lui il protagonista di quella che fu detta nostra epopea nazionale; e s'avviò per la prima volta concorde, unanime alla conquista della sua libertà e indipendenza, non già nel nome di Manzoni, Mazzini, Balbo, Guerrazzi, d'Azeglio, Giusti, ecc., ma bensì mettendo dal petto il grido e scrivendo su le bandiere il motto: Viva Gioberti!

66. Un'Italia però così rinata, per i liberali non era in istato vitale. Rimanendo sotto la tutela di governi despotici e sotto la disciplina di maestri dogmatici, non sarebbe mai, dicevano, giunta ad uscir di pupillo ed entrare nel consorzio de' popoli moderni; avrebbe alienato da sè, a breve andare, l'animo di tutti i più caldi fautori di libertà e di progresso, i quali cominciavano a mormorare, che un risurgimento giobertiano sarebbe la peggiore e più irreparabile delle cadute. Giudizio che dicevasi espresso da G. B. Niccolini con atto ancor più eloquente di ogni parola; poichè arrivato che fu al secondo volume del *Primato,* non potè reggere più oltre alla lettura; e (se è vera la voce che allora ne correva) nell'impeto dell'ira gettò via il libro esclamando: Queste prediche son buone ad incatenare i popoli, e non a liberarli!

O che forse il Gioberti, ove s'intenda quell'incatenamento con un po' di discrezione, non lo sapeva d'avanzo? Ma egli sapeva altresì, che la liberazione di un popolo, come l'educazione di un uomo, non può farsi tutta d'un tratto, sibbene a grado a grado; e che in questa, siccome in ogni altra impresa, chi vuol riuscire dee procedere conforme all'ordine naturale, incominciando dal principio e percorrendo il mezzo per giungere al fine. Or qui certamente il principio doveva

Digitized by Google

essere il risvegliarsi della coscienza nazionale; ed era stato per ciò il tema della prima classe de' suoi scritti (1). Ma egli non aveva mai presunto di fermarsi lì; e non sì tosto s'avvide che il principio del risurgimento avea ben attecchito, passò difilato al mezzo, che dovea consistere sopratutto nel rimuovere li ostacoli, li inciampi, che avrebbero potuto arrestarlo o impedirlo; e nel provedere ai rincalzi e ai sostegni, alle guide e alle ruote, che meglio potevano agevolare ed assicurare il suo compimento.

67. Ed ecco il doppio assunto, l'un negativo e l'altro

(1) « Alfieri ignorò che ogni idea ha la sua evoluzione. Ignorò « anche che per rendere le idee effettuabili, bisogna esporle « proporzionatamente ai tempi in cui si vive. Non avvisò che « per rendere il vero persuasibile, bisogna spesso velarne una « parte. Non è maraviglia che cadesse in un errore commune « ancora a molti scrittori e critici de' dì nostri ». Protologia, I, Propedeutica, XI, pag. 116.

« Lo scrittore deve osservare due leggi che pajono ripugnanti. « L'una si è di conformarsi ai tempi in cui vive: condizione senza « la quale non può operare su i suoi coetanei, i quali no 'l se- « guono se no 'l trovano consentaneo. L'altra di essere nuovo, « inventore, distruttor di errori invecchiati, rivelatore di nuovi e « incogniti veri. Anche questo è necessario a fare una grande « impressione, perchè i ripetitori non muovono, non iscuotono, « non accendono. Bisogna dunque che sia uomo del presente « (e quindi del passato) e dell'avvenire; che sia vecchio e nuovo « ad un tempo; che sia novatore e tradizionale, ecc. Come « comporre questi elementi? La risoluzione della difficultà sta « nel buon uso e nell'accozzamento dell'essoterismo con l'acroa- « matismo. Questo versa nell'insegnar il nuovo, quello nell'ac- « compagnarlo con l'antico e farlo uscire da esso. Nè questo è « impostura o traviamento dal vero; giacchè il nuovo in effetto « germina dall'antico, e l'invenzione dalla tradizione. Quindi « l'insegnamento del nuovo sarebbe incompiuto, inesatto, se « dal vecchio affatto si sequestrasse. Questa accompagnatura « del vecchio sta parte nelle cose, parte nelle parole.... Me- « diante questa doppia avvertenza, la continuità ideale non è « rotta; e li uomini sono bel bello guidati dal vecchio al nuovo, « dall'errore al vero quasi senza accorgersene. I novatori in- « compiuti omettono queste cautele, vanno a salti, e non frut- « tano ». Ib., XII, pag. 137-8.

Digitized by Google

positivo, della seconda classe de' suoi scritti. L'assunto negativo fu la sua guerra al *gesuitismo:* nome, se non da lui inventato, messo però da lui in gran voga con un significato tutto suo proprio, e così largo e vago ed equivoco da comprendere, non che i gesuiti, tutte le persone e cose, instituzioni e congreghe, ecclesiastiche e laiche, religiose e politiche, maschili e femminili, che ai liberali parevano ree o sospette di adesione ad un'Italia divisa e serva, e di avversione ad un'Italia libera ed unita. E fu una guerra feroce, spietata, in cui con un furore d'eloquenti invettive, pari alle filippiche di Demostene e alle catilinarie di Cicerone, raccolse ed accumulò tutti li odj e i rancori, tutte le accuse, le calunnie, le diffamazioni del giansenismo antico e moderno; e venne così aizzando (certamente senza e contro il suo volere) la canaglia plèbea e non plebea a tumulti e violenze ed assalti micidiali contro persone da lui stesso riconosciute per la massima parte innocenti. Ma fu pure una guerra, che servì pienamente al suo scopo. Perocchè allo spettro d'un gesuitismo imaginario, da lui denunciato per la sentina di tutti i mali ed i vizj e li obbrobrj possibili e impossibili, contraponeva l'imagine d'un cattolicismo ipotetico, da lui celebrato qual tesoro di tutti i beni del mondo, e non tanto del mondo spirituale, quanto del temporale; un cattolicismo promettitore e facitore d'una nuova civiltà, ricca e beata di tutti i progressi desiderabili e concepibili in tutti li ordini della vita publica e privata. Laonde, mercè di quel contrasto artificioso, la nuova Italia mentre da un lato attirava a sè la maggior porzione del clero e del popolo, che voleva associato l'ossequio alla Chiesa con l'amor della patria; dall'altro si sbarrazzava della porzione rimanente, che i liberali incolpavano di non amar la patria se non infeudata al papato ed all'impero.

E l'assunto positivo fu la sua proposta di riforme ne' varj ordini dello Stato; ma riforme ancor così temperate e discrete, così pacifiche e rispettive, che i

Digitized by Google

principi le potevano decretare senza verun detrimento della loro autorità presente, ed i popoli gradirle senza verun pericolo della loro libertà avvenire.

Questo programma del Gioberti pe 'l secondo periodo del risurgimento italiano venne abbracciato ed eseguito con entusiasmo generale, come quello pe 'l periodo primo. Dalla fine del 45 al principio del 48 egli fu moralmente il dittatore d'Italia; anzi nessun dittatore, cinto d'armi e d'armati, arbitro di tutte le forze e di tutti i poteri sarebbe mai giunto a governarla così di suo senno, come seppe reggerla il Gioberti, povero esule, povero professore in un collegio privato, dal suo umile e solitario studiolo di Bruxelles e poi di Parigi, con la sola potenza della sua parola, con la sola autorità del suo genio. E di quell'ambiente mentale e morale, che sotto l'influsso principalmente delle sue idee, ammonizioni, esortazioni s'era formato in Italia, partecipò il conclave che elesse Pio IX; e con lui vennero le riforme, indi li statuti, che doveano fondare la libertà, l'unione, l'indipendenza nazionale, termine e trionfo del risurgimento.

E perfino l'esser fallita questa conclusione è una prova a favore, e non già contro del sistema giobertiano; poichè la conclusione fallì, non inquanto venne eseguito, ma bensì inquanto venne abbandonato e rejetto il sistema.

68. Fra il secondo ed il terzo periodo della sua vita letteraria cade un episodio di molta importanza: la parte cioè ch' egli ebbe come deputato, presidente della Camera, e capo del ministero, nel governo del Piemonte. Ma devo lasciarlo da banda, perchè ho soltanto da considerare nel Gioberti lo scrittore, e non l'uomo di Stato. Noterò tuttavia di passata, che riandando ora li atti della sua brevissima vita politica (uno spazio di pochi mesi), mi sembrano anch' essi degni della sua gran mente e del suo gran cuore; e sono fermamente persuaso ch'egli avea ragione, quando

Digitized by Google

nel suo secondo esilio protestavasi, che la sua politica avrebbe salvato l'Italia dalle sciagure e dalle ruine del 48-49.

Ma l'Italia allora non obediva più alla sua voce; e s'era data in balìa di politicastri, che (pochi eccettuati) non erano a petto di lui se non declamatori ignoranti ed insolenti, accecati da vanità e ambizione, inebriati di umori e furori settarj, incapaci d'intendere, non che di giudicare, il valore delle sue idee e la ragione de' suoi disegni. E fra li errori che in vita mia so d'avere commessi, quello di cui ho poscia dovuto più arrossire si è d'essere per poco stato anch'io del brutto numero di coloro, i quali chiudevano l'orecchio ai savj consigli d'un Gioberti, per dare ascolto alle utopie fanatiche d'un Mazzini.

69. Veniamo infine alla terza ed ultima classe delle sue opere. Qui il suo pensiero non ha più d'uopo di accommodarsi alle condizioni d'un popolo in istato di minorità. Il Risurgimento era mancato ne' punti secondarj, ma non nel principale. Non avea potuto dare all'Italia la costituzione politica, che allora il Gioberti reputava la più opportuna e conveniente: Regno dell'Alta Italia e confederazione degli Stati italiani; ma le avea dato ciò che costituisce propriamente l'essenza reale di una nazione, cioè la coscienza della sua nazionalità. L'Italia era quasi tutta ricaduta nello stato di prima; ma essa non era più quella di prima. Il suo corpo era ritornato sotto il giogo politico, ma l'anima sua era sciolta dal giogo morale. Materialmente parea morta; ma spiritualmente era piena di vita. Era morta la vecchia Italia, ma l'Italia nuova era nata.

Quindi un nuovo linguaggio le parla il Gioberti. Al tema del Risurgimento egli sustituisce quello del *Rinovamento;* e con questo titolo invia da Parigi all'Italia un'opera, in cui la veemenza degli sfoghi di un animo profondamente afflitto ed irritato s'alterna con uno splendore di filosofia pratica e storica, di

Digitized by Google

sapienza e prudenza civile. Non più reticenze, nè riguardi con nessuno. Al Papa come al clero, ai principi come ai popoli, rivolge la parola schietta, severa, che rampolla dal fondo del suo pensiero; ed in quel fondo rimane bensì ancor qualche cosa di cattolico e di monarchico, ma coperto e soverchiato da dottrine affatto razionalistiche e democratiche. Non è più l'Italia che deve acconciare la sua esistenza al reggimento della Chiesa e del principato, ma tocca al principato ed alla Chiesa di adattare i loro instituti a servigio d'Italia. Se no, peggio per loro; chè d'ora innanzi nell'ordine teoretico il principio e criterio d'ogni vero si è la sovranità della ragione; e nell'ordine pratico la regola e misura d'ogni bene si è la sovranità della nazione. Laonde o la Chiesa si piega a rendere razionale il suo insegnamento, ed il principato a rendere nazionale il suo governo: e allora troveranno l'una e l'altro in Italia un'èra nuova di potenza e di gloria. O invece prosegue l'una a deprimere la ragione con credenze da fanciulli, e l'altro ad opprimere la nazione con leggi da barbari: e allora tutti e due avran finito di regnare e d'esistere in Italia.

Così la vita del Gioberti, comechè troncata nel pien vigore della maturità, potè compiere il suo ciclo, rannodando la fine co 'l principio; e fra le amarezze de' suoi estremi anni egli ebbe pure la soddisfazione d'aver potuto dare l'ultimo svolgimento a quella gnosi religiosa e politica, di cui avea deposto il germe nel primo suo libro. Soddisfazione però non sufficiente a rasserenargli l'animo dinanzi alle miserie ed ignominie della patria, ch' egli tutte avea prevedute e predette; e dinanzi alle accoglienze ch' essa faceva al suo *Rinovamento,* troppo diverse da quelle onde avea salutati li altri suoi scritti; chè in luogo di consenso, plauso, benedizione universale, proruppero da ogni parte richiami, disdette, querele, accuse, clamori senza fine. Ma l'opera sua non perì con lui. Calmata quella tempesta di passioni forsennate, che nel 48-49 aveano

Digitized by Google

sbattuta e sconvolta l'Italia, sursero altri ed altri a continuare l'impresa, e più di lui fortunati s'ebbero il vanto di averla compiuta.

70. È dunque manifesta la corrispondenza frà l'esplicazione speculativa e l'applicazione pratica del sistema giobertiano. L'una e l'altra procedono a tenore della stessa *legge di gradazione* (1) per tre maniere o forme successive e progressive, che rispondono al principio, al mezzo, ed al fine. Come nell'ordine filosofico incomincia a primeggiare il cattolicismo, e poi con certe interpretazioni più o meno forzate riesce a prevalere il razionalismo; così nell'ordine politico incomincia a spiccare la difesa del principato, e poi mercè una serie di riforme via via più sustanziose giunge a trionfare la democrazia. A quelle evoluzioni avrebbe certamente repugnato non men la ragione che la coscienza di chi segue un sistema a contorni stretti, precisi, rigidi, inflessibili: un puro cattolico o monarchico non avrebbe mai potuto senza taccia di defezione finire con farsi banditore di razionalismo e democrazia; nè un razionalista o democratico puro avrebbe potuto mai senza taccia d'impostura cominciare co 'l farsi predicatore di cattolicismo e monar-

(1) « Tale fu il concetto che io ebbi fin da quando diedi fuori « le mie prime opere (Introduzione, Errori, Buono), e che « trattai di proposito nel *Primato* e negli scritti che seguirono. « Mi risolsi che bisognava abbandonare almeno per qualche « tempo la tradizione arnaldina e dantesca, stata inutile per « tanti secoli, e tentare una via nuova.... Feci ragione, che la « civil prudenza consiglia l'uso dei partiti di mezzo, quando « sono richiesti ad agevolare li estremi; e che non si fa nulla « che valga, se non si osserva la legge di gradazione. Anche « nelle opinioni e nelle dottrine schiettamente speculative non « mette conto il procedere a salti.... Laonde chi combatte li « errori e li abusi inveterati, non dee sempre assalirli di fronte, « nè rivelar tutto il vero nella sua pienezza; il quale è come « la luce, che ritoglie al cieco sanato di fresco la luce degli « occhi, se non gli vien dispensata per gradi e con misura ». Rinovam., II, c. 3, pag. 98.

Digitized by Google

chia. Ma una tal repugnanza non offendeva punto la ragione e la coscienza del Gioberti, il cui sistema era così moltilatero e moltiforme, che in quelle stesse evoluzioni trovava, non già la sua condanna, ma la sua più valida e solenne conferma.

Se questo sistema sia tanto vero e buono in teoria, quanto fu utile ed efficace in pratica, è un'altra questione, che ci occorrerà fra poco d'esaminare; ma che fosse propriamente quello vagheggiato e propugnato dal Gioberti in tutti i suoi libri, mi sembra oggimai un fatto da non patire alcun dubio.

Ed ecco lo scrittore, che noi accusavamo d'aver preso il *vero* per *mezzo* e non per *fine*, e di non averlo « professato come una religione dell'anima sua, « ma fatto servire come un artifizio a' suoi politici « disegni » (1). Accusa, massime nel significato che aveva per noi, falsa di tutto punto ed ingiustissima. Il suo disegno politico era un solo, e fu sempre lo stesso: il risurgimento d'Italia. Questo era ad un tempo per lui il *vero* primo ed ultimo, il principio de' principj, il fine dei fini. E nessuna divinità terrestre ebbe mai da nessun' anima umana un culto di fede, di pietà, di religione più ardente e costante, di quel che rese il Gioberti all'Italia. Ma tutto il resto, sì (e non sarà mai ridetto abbastanza), ei l'aveva in conto di *mezzo*, che dovea servire all'esecuzione di quel disegno, all'attuazione di quel principio, al conseguimento di quel fine. Laonde per lui eran tutti mezzi i varj modi e aspetti, termini e gradi, in cui si poteva rappresentare il suo ideale; e fra essi mirava soltanto a scegliere i più atti ed efficaci, secondo la varia condizione dei tempi e dei luoghi, a guadagnargli più prestamente ed universalmente li animi degli Italiani.

71. Egli adunque intendeva di comportarsi verso di loro a guisa d'un padre o maestro co' fanciulli che

(1) Pag. XXVI.

Digitized by Google

ha da educare. Il linguaggio che usano da principio l'uno e l'altro, non è già quello ben compassato e squisito della scienza; ed un arcigno pedante, che volesse giudicarlo alla stregua d'una critica soprafina, non ne spremerebbe quasi altro che un ammasso di favole e sciocchezze, le une più assurde e ridicole delle altre. E pure quello è appunto il linguaggio, che una scienza, regina per questo rispetto d'ogni altra, la pedagogica, prescrive in nome dell'ordine che la natura ha stabilito e la ragione ha riconosciuto per legge dell'educazione. Or chi oserebbe mai tacciare di menzogna quell'adattarsi del pedagogo alla capacità degli allievi? O come sarebbe mai possibile un'influenza educatrice, se la parola del pedagogo non avesse communicazione co 'l pensiero degli allievi? E come sarebbe possibile questa communicazione, se l'uno non sapesse piegarsi al modo di sentire, d'imaginare, di pensare, di amare degli altri? Bisogna dunque ch'egli cominci ad abbassarsi fino a loro per poterli a poco a poco inalzare fino a sè; bisogna ch'egli sapia farsi fanciullo come loro, perchè essi apprendano a farsi uomini come lui.

Or bene, secondo il Gioberti, tal è con le debite proporzioni tutto l'artifizio del suo sistema. Noi gridavamo allo scandalo, mentre di scandaloso non c'era altro, in verità, che il nostro fanatismo da puritani razionalisti democratici, che ci avea messe le traveggole e ci figurava le cose a rovescio. Con quell'artifizio egli portava nell'amor patrio tutta l'industria dell'amore materno; sapeva accommodare il suo linguaggio, il suo insegnamento alle varie condizioni di età, in cui trovavasi l'Italia rispetto alla sua vita o educazione nazionale. E poichè « la vita civile e in« tellettiva de' popoli, come la vita morale e materiale « degli individui, corre per tre età distinte, che sono « la puerizia, la gioventù, e la maturezza » (1); ben

(1) Rinovam., I, c. 5, pag. 78.

Digitized by Google

potrebbe dirsi che le opere del primo periodo rispondono allo stato di puerizia, quelle del secondo allo stato di gioventù, e quelle del terzo allo stato di maturezza della nuova Italia. Così il suo apostolato civile ebbe una riuscita che fece stupire il mondo; laddove il nostro non sarebbe mai potuto uscire dalla piccola cerchia d'una scuola filosofica o d'una setta politica. Noi co 'l nostro rigorismo dottrinale simigliavamo ad un filologo, che volesse insegnar a parlare a' suoi bambini con un trattato di linguistica; o ad un matematico che volesse addestrarli a camminare con un trattato di mecanica. Ma i poverini non imparerebbero mai dal primo a balbettare una sillaba, nè dal secondo a reggersi in piedi; laddove una madre bamboleggiando con loro li ammaestra in pochi mesi a parlare e camminare, che è una maraviglia. Così il Gioberti volle essere e seppe farsi il pedagogo, anzi il *bailo* (1) del popolo italiano, mettersi con lui in communione d'idee e credenze, di sentimenti ed affetti, di spirito e cuore; e fanciulleggiando, favoleggiando con lui, cominciar a deporre nell'animo suo i germi della vita nazionale, e indi a grado a grado fecondarli, svilupparli, rinvigorirli fino a che l'Italia, acquistata la piena consapevolezza del suo diritto e del suo dovere, potesse affermare in faccia a tutti i suoi nemici, esterni ed interni, la propria nazionalità, e dichiarar loro co' fatti ancor più che a parole: guaj a chi la tocca!

72. In questo ritratto parrà forse rimpicciolito il Gioberti agli occhi di taluni, che si compiaciono di ammirare in lui sopratutto il sommo filosofo, restauratore e rinovatore della speculativa italiana. Certamente io riconosco tuttavia ed ammiro quant'altri mai la potenza filosofica della sua mente, nè punto metto

(1) « Allora nascono le nazioni, quando un bailo civile le trae « in luce ». Ib., II, c. 6, pag. 256.

Digitized by Google

in dubio, che i saggi da lui datine in parecchi suoi libri faciano fede del lungo studio e molto amore, con cui egli avea cultivata la filosofia. Ma nè quella dote del suo ingegno, nè quel frutto de' suoi studj mi sembrano costituire il suo vero e proprio carattere, e tanto meno valere a spiegarci le varie direzioni del suo pensiero, e la prodigiosa efficacia della sua parola.

La filosofia pura non occupa il maggiore spazio nelle sue opere. Eccetto li *Errori*, e buona parte della *Teorica*, dell'*Introduzione*, del *Buono*, esse trattano principalmente di quella che suole chiamarsi filosofia civile, e non tanto in generale come dottrina dell'incivilimento umano, quanto co 'l proposito tutto speciale di farla strumento del riscatto italiano. Toglieto da' suoi scritti questa parte pratica; dov'è più il Gioberti? Con tutte le sue speculazioni metafisiche, amplificate eziandio in cento volumi, egli non sarebbe stato un po' in voga se non fra quei pochissimi, che si dilettano di astruserie trascendentali; ma non avrebbe avuto nessuna influenza nel pensiero e nella vita nazionale d'Italia. All'incontro, tolta pur quella parte superlativamente dialettica, egli rimarrebbe sempre il Gioberti che tutta Italia conobbe, amò, acclamò come rigeneratore della sua vita civile; nè ai libri di lui mancherebbe nulla di ciò, che valse a renderli per quel breve tempo una nuova Bibbia degli Italiani.

Egli adunque personifica in sè e rappresenta nella nostra storia, non tanto un certo sistema di ontologia, quanto lo spirito, il cuore, l'anima, la coscienza d'Italia nel momento della sua rinascenza. S'egli fosse vivuto in tempi migliori che gli avessero conceduto di darsi tutto alla filosofia, io per me non dubito punto ch'egli sarebbe potuto divenire il Platone o l'Aristotele dell'Italia. Ma lo stato miserevole, in cui a' suoi dì gli appariva la patria, aveagli di buon'ora posta dinanzi una questione anteriore e superiore ad ogni altra, più importante ed urgente d'ogni riforma scientifica e letteraria: ed era la questione della nazionalità stessa

Digitized by Google

d'Italia. A risolverla dovea bensì concorrere, ma non potea bastare la cultura della filosofia; e quindi la cultivò, ma solo inquanto poteva e doveva cooperare con le altre discipline all'educazione italiana. Rinunciò dunque al titolo di riformatore della filosofia, perchè ne ambiva un altro non meno glorioso e da lui assai più vagheggiato: quello di *pater patriae.*

73. Fra i promotori della nazionalità italiana, due l'avevano intesa con maggior altezza di mente, e propugnata con maggior larghezza di cuore: Dante ed il Machiavelli. Essi, con una abnegazione massime per que' tempi eroica, posponevano le loro dottrine politiche al bene d'Italia. Essi, figli amantissimi d'una republica, invocavano la signoria d'un principe, fosse anche un imperatore tedesco o un Borgia, quando parea loro ch'egli solo avrebbe potuto fare dell'Italia una nazione (1). Ma il Gioberti andò più oltre. Perocchè da una parte egli seppe riconoscere, che l'acquisto della nazionalità non poteva esser l'opera del braccio esterno e materiale di un dittatore, ma doveva essere il frutto d'una riforma interna e morale dei popoli; e dall'altra egli seppe concertare teologia e filosofia in un sistema, che gli permetteva, secondo le varie condizioni ed esigenze della patria, di fare il cattolico o il razionalista, il guelfo o il ghibellino, senza dover mentire giammai alla sua coscienza, nè rinegare nessun principio della sua dottrina.

74. Ed ora, posto che il sistema giobertiano fosse

(1) « I più eccellenti ingegni della penisola, benchè amatori « di libertà ardentissimi, le antiposero l'unione; e immolarono « agli interessi di questa li affetti, i pensieri, le consuetudini. « Per dare unità all'Italia, Dante si rese ghibellino: il Machia- « velli fece un sacrificio ancora più arduo, postergando a quello « scopo altissimo la propria riputazione, non peritandosi di « lodare il Borgia, e d'invocare alla grande opera il braccio di « un tiranno ». Apologia, proem., pag. XXXIX-XL.

Digitized by Google

quale per sommi capi l'abbiamo storicamente divisato, ci rimane a toccare la questione non più storica, ma dottrinale, che abbiamo fin qui riserbata, circa la verità teoretica e la bontà pratica del sistema stesso. Qual è dunque rispetto all'una ed all'altra il suo valore?

I. Teoricamente il sistema del Gioberti è una specie di *gnosticismo*, come giustamente da lui medesimo vien qualificato. Li aggiunti di *ortodosso*, *cristiano*, *cattolico* mirano a determinarne la specie, ma non ne mutano il genere, ossia la natura commune ed essenziale al gnosticismo sotto le varie forme che prese ne' tempi antichi e moderni. E questa sua essenza generica consiste nell'assunto di fare della religione una scienza, o della scienza una religione. Ora la semplice enunciazione dell'assunto ne accusa la repugnanza, l'impossibilità oggettiva e suggettiva. Perocchè, quanto al loro oggetto, la religione e la scienza differiscono essenzialmente fra loro. La scienza o prescinde affatto da Dio, o lo considera soltanto ne' suoi attributi metafisici, a cui si riferiscono le condizioni naturali della realtà del mondo: cioè come l'Ente necessario, eterno, infinito, assoluto, causa prima e suprema di tutto l'essere contingente, temporaneo, finito, relativo. La religione invece non solo ha il suo oggetto totale in Dio, ma lo considera principalmente ne' suoi attributi morali, a cui si riferiscono le condizioni spirituali della vita dell'uomo: cioè come infinita bontà, giustizia, providenza, beatitudine, fine ultimo da meritarsi in questa e da conseguirsi in un'altra vita sempiterna.

Quanto poi al loro suggetto, differiscono ancor più profondamente fra loro la religione e la scienza. Questa è tutta e sola opera dell'intelletto o della ragione, mediante il suo doppio metodo d'analisi e sintesi, di induzione e deduzione. Quella invece non è soltanto una contemplazione dell'intelletto o un discorso della ragione intorno a Dio; ma è insieme una determina-

Digitized by Google

zione della volontà a credere e sperare in lui, ad obedire e adempiere la sua legge; ed una eccitazione dell'affetto ad amar Dio sopra ogni cosa, adorarlo, pregarlo, benedirlo, ed esprimergli tutti questi sentimenti con quell'ossequio di pietà, interno ed esterno, che costituisce il culto divino (1).

Che cosa si propone adunque il gnosticismo co 'l suo assunto generale? Si propone di abolire le differenze essenziali, che stabiliscono una divisione specifica fra la religione e la scienza; e per conseguente, di mutare la natura e l'essenza propria dell'una e dell'altra. Quindi per trasformare la religione in scienza, e reciprocamente, deve di necessità togliere alla religione tutto ciò che più essenzialmente le appartiene, e dare alla scienza tutto ciò che più essenzialmente le repugna. Vuol dire che quella trasformazione dell'una nell'altra importa e richiede la distruzione anticipata dell'una e dell'altra. La religione deve non esser più religione per poter diventare una scienza; e la scienza deve parimente non essere più scienza per poter diventare una religione; talchè l'impresa che si assume il gnosticismo, va formulata così: fare della religione che non è più religione, una scienza che non è più scienza.

E la vanità teoretica di tal assunto è confermata dalla inanità storica di tutte le prove fatte per eseguirlo. Moltissimi e diversissimi furono i sistemi, a cui diede origine il gnosticismo ne' primi secoli dell'èra cristiana; altri e non pochi ne produsse dal cadere dell'evo medio fino a' dì nostri; ma fra tanti non un solo che risolvesse il suo problema in qualche modo almanco discutibile; non un solo che salvasse almen le apparenze di una religione rispettabile e di una scienza ragionevole; ma in tutti una religione che non ha più nulla di religioso, ed una scienza che

(1) V. Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik, 1er. Absch. (Münster, 1888).

Digitized by Google

non ha più nulla di scientifico. Così la trasformazione che il gnosticismo ci prometteva, andò a finire in una serie di romanzi metafisici, che per la sustanza non valgono guari più e per la forma valgono assai meno delle *Metamorfosi* d'Ovidio.

75. Il Gioberti non diede certamente nelle fantasticherie stravaganti e troppo spesso ridicole, che sono il vizio originale del gnosticismo. Tuttavia muove anch'egli dal supposto, che « il dogma cattolico trasmet-« tendosi deve esplicarsi, che è quanto dire trasfor-« marsi in scienza » (1); e pone a fondamento di tutto il suo sistema il *dogma della creazione*. Indi per *trasformarlo in scienza* tanto lo *esplica* in lungo e in largo da poterlo riguardare, non più come *un dogma*, sì come *un principio*, e principio generatore di tutti i principj e teoremi e corollarj della sua filosofia. Così la formula: L'*Ente crea l'esistente*, d'esplicazione in esplicazione si trasforma in quest'altra: L'*uomo è in ogni instante della sua vita intellettiva spettatore diretto e immediato della creazione* (2). Ed ecco il dogma cristiano convertito in un atto primo, immanente, naturale, essenziale dell'intelletto umano! E l'idea di *creazione*, che è senza dubio *la più contraria al panteismo* (3), vien *trasformata in scienza* mediante una serie di esplicazioni che compongono un sistema, il quale riesce ad immedesimare l'Idea con Dio, il Primo psicologico co 'l Primo ontologico, l'ordine ideale con l'ordine reale, cioè (a dispetto di tutte le protestazioni del Gioberti) ad una nuova specie di panteismo: « Iddio è la produttività infinita (atto puro). « Produce dentro e fuori. Trinità e creazione. Ma non « può far altro che sè stesso. L'atto creativo, che nella « sua radice è l'atto puro, ha per termine sè medesimo. « L'atto creativo è dunque teogonico. Dio fa sè stesso

(1) Riforma, pag. 247. (2) Introduzione, II, pag. 193.
(3) Teorica, Disc. prelim., pag. 26.

Digitized by Google

« infinitamente e finitamente. Infinitamente, genera-
« zione e processione delle persone divine. Finitamente,
« crea il mondo. Il mondo è un Dio imperfetto, incoato.
« La cosmogonia è una teogonia. Esiodo ha ragione » (1).
Il suo cattolicismo adunque per divenire razionale dovette spogliarsi di ogni carattere religioso; ed il suo razionalismo per rimanere cattolico spogliarsi di ogni carattere scientifico; onde in ultimo costrutto non potè l'uno soddisfare il credente, nè l'altro il filosofo, come non giunse quello ad avere una chiesa, nè questo una scuola.

76. II. Praticamente il sistema giobertiano, come fu già notato, è una specie di liberalismo patriotico, senza forma determinata e precisa, o d'una forma così vaga e variabile da potersi agiatamente adattare tanto al minimo, quanto al massimo di franchigie politiche e civili. Se la bontà del sistema dovesse valutarsi dalla sua riuscita prossima ed immediata, sarebbe quella da dirsi somma, come fu questa prodigiosa. Ma nell'ordine delle cose umane la *bontà di fatto* si distingue pur troppo dalla *bontà di diritto,* sì come l'utile dall'onesto, l'interesse dalla virtù, l'efficacia di un mezzo dalla sua giustizia. Posto adunque che nel primo senso la bontà del sistema giobertiano non possa dar luogo ad alcun dubio, resta tuttavia a sapere se anche nel secondo debba dirsi egualmente indubitabile. Or bene, su 'l valore morale di tutti e due i termini della sua dottrina pratica, liberalismo e patriotismo, parmi in verità che ci sia molto a ridire.

a) E quanto al primo, dalle stesse dichiarazioni del Gioberti apparisce manifesto, che la differenza fra il suo liberalismo e quello dei democratici, republicani, mazziniani, radicali, o rivoluzionarj che voglian dirsi, non cadeva su i principj, ma unicamente su 'l metodo o modo di applicarli. Egli non biasima e condanna le

(1) Protologia, I, pag. 359.

Digitized by Google

loro teorie, perchè immorali e irreligiose, anticristiane ed antisociali, ma solo perchè intempestive, inopportune; perchè non osservano la legge di gradazione e i cànoni della prudenza; perchè non si adattano alle condizioni reali d'Italia; perchè vogliono imporre all'Italia presente quello stato che converrà soltanto all'Italia futura, ecc. Ma circa i principj in sè stessi egli è d'accordo con loro. Il suo liberalismo, come il loro, è figlio della rivoluzione; ed ha com'essa il suo stipite in un naturalismo che nell'ordine della realtà non ammette nulla di superiore alla natura sensibile, ed in un razionalismo che nell'ordine della verità non ammette nulla di superiore alla ragione umana. È insomma quello stesso liberalismo ch'egli professava altamente sotto il nome di *Demofilo* nella *Giovine Italia,* e che non ha mai espressamente ritrattato. Quindi il passaggio dal primo periodo al secondo ed al terzo non fu pe 'l Gioberti un'evoluzione interna del suo pensiero e della sua coscienza, un repudiare dottrine da lui riconosciute erronee per aderire ad altre riconosciute vere; ma fu soltanto un artifizio di pedagogia politica, a cui doveva appigliarsi per assumere l'officio di *bailo* della nazione italiana. E sta bene; ma sta pure, che un artificio pedagogico non può esser buono, cioè moralmente lecito e legitimo, se non a due condizioni: che sia buono il fine, a cui dee servire; e che sieno ad esso consentanei i mezzi adoperati per conseguirlo. Se il fine fosse cattivo, quel *bailato* sarebbe una depravazione, e non un'educazione. E se i mezzi contradicessero al fine, quel *bailo* sarebbe un ingannatore, e non un educatore. Ora il sistema del Gioberti non adempiva nè l'una, nè l'altra condizione.

77. Non la prima; perchè il liberalismo della rivoluzione, a ridurlo nella sua formula vera e propria, è la distruzione dell'ordine naturale e morale della vita umana. Esso ha per iscopo finale di sconsacrare o

Digitized by Google

laicizzare la società domestica e civile; perciò non ammette nessuna autorità superiore alla ragione e alla volontà dell'uomo; ripone nell'uomo stesso il principio d'ogni sua obligazione, la norma di ogni sua legge, la fonte di ogni suo dovere e diritto; ossia conferisce all'uomo la sovranità assoluta, facendolo signore e suddito insieme di sè stesso; talchè è lui che si comanda, ed è lui che si obedisce: la sua obedienza non ha altro motivo che il suo comandamento. Insomma egli è padrone di fare tutto ciò che vuole, e non ha da subordinare il suo volere ad altro che al suo volere. E siccome è la legge morale che costituisce la natura morale dell'uomo; ne segue che il liberalismo facendo autore della legge morale, non già Dio, ma l'uomo stesso, fa lo stesso uomo autore della sua propria natura, del suo essere proprio, cioè creatore di sè stesso. Dunque il liberalismo distrugge nella società ogni ordine naturale, perchè non ammette un principio superiormente ordinatore della vita umana; e distrugge ogni ordine morale, perchè non ammette un principio superiormente legislatore dell'umana volontà. E poichè il principio superiore, che solo può dare una legge morale all'uomo, e con essa un ordine naturale alla società, è Dio; ne segue ancora che quel liberalismo, cassando Dio da tutto l'ordine naturale e morale della vita umana, è essenzialmente ateo. Ma senza Dio non v'ha più religione; e senza religione non v'ha più morale (1); e senza morale non

(1) Parlo, ben inteso, di una morale che sia morale, cioè che obblighi la coscienza; giacchè come alla coscienza non può imporre un'obligazione assoluta altri che Dio, così non può la morale aver un fondamento inconcusso fuorchè nell'autorità della legge divina; vale a dire in una subordinazione della volontà dell'uomo al volere di Dio, e perciò in una di quelle relazioni dell'uomo con Dio, che sono li elementi essenziali della religione. Indipendente affatto dalla religione è bensì quell'altra morale, che vien predicata anche da scettici, atei, materialisti, positivisti, monisti.... ma appunto perchè quella morale non ha più nulla di religioso, non ha più nulla nè anche

Digitized by Google

v'ha più diritto nè dovere, non più vincolo interno di società fra li uomini: dunque il liberalismo è, a tutto rigore di termine, un'anarchia morale; e per impedire che trapassi in anarchia sociale, cioè in una dissoluzione effettiva della società, non v'ha altro riparo che la forza dei fucili e dei cannoni.

Certamente il Gioberti, come tanti altri liberali all'antica ed in buona fede, non intendeva di andare a tali estremi, che solo a imaginarli ne sarebbe inorridito; ma qui si tratta, non della sua intenzione, bensì

di morale; appunto perchè è una morale ch'esclude Dio, è anche una morale che abolisce la moralità, riducendola tutta a motivi d'utile, d'interesse, di piacere, che si risolvono alla perfine in vibrazioni di muscoli e di nervi. E questa oggidì si chiama scienza morale, o morale scientifica, positiva, sperimentale! Ed in nome del progresso, alla morale dell'Evangelio si vorrebbe sustituire questa scienza, che se potesse mai dirsi una morale, sarebbe la morale dei bruti! E nota bene, lettor mio, che tale sarebbe in virtù delle nuove teorie, non già come interpretate da noi, ma come intese e professate dai nuovi moralisti. Ne desideri qualche prova? Potrei dartene a bizzeffe di stranieri, ma te ne basterà un pajo di nostrani.

Nella Rivista che s'era appropriato il titolo del mio libro, La Filosofia delle Scuole Italiane (Ann. XIV, vol. XXVIII, 1883), vi ha una lunga ed eruditissima dissertazione su la *virtù* e la *natura*, ossia su l'ordine fisico e morale, che si ricapitola in queste sapienti e sublimi conclusioni:

I. Che «il dovere non vuole negarsi nella odierna filosofia «morale»: cioè che si può ancora, per un certo riguardo di convenienza, tolerarne il nome nel dizionario; e nulla più.

II. Ma che «vuole trasformarsi di teologico in ateologico»: cioè negarne ogni valore; dacchè render atea la morale è distruggerla.

III. E che tale trasformazione si otterrà considerando il dovere: a) «Non imperioso comando di Dio; chè come tale «appartiene alle morali teologiche». E vuol dire che *le morali filosofiche* devono fondarsi nell'ateismo; che i filosofi non possono parlare di Dio se non a patto di farsi preti o frati; e che insomma la ragione umana non può rivolgersi a Dio senza rinegare ed annientare sè stessa.

b) «Non imperioso comando della ragione senza più; chè «come tale appartiene alle morali astratte». Argumento davvero perentorio; poichè evidentemente *la ragione senza più*

Digitized by Google

del suo sistema. E le conseguenze di un sistema non derivano dall'intenzione del suo autore, bensì dal contenuto de' suoi principj. Ora i principj del sistema giobertiano eran quelli stessi del liberalismo rivoluzionario, che conducono per necessaria conseguenza alla esclusione di Dio e di ogni autorità divina dal governo della vita umana, e quindi alla distruzione di ogni ordine religioso, morale, e sociale. Dunque, prescindendo affatto dalle sue intenzioni, si può e si deve conchiudere, che il fine a cui mirava la sua pedagogia

non è cosa visibile, nè udibile, ne palpabile; non ha membra nè organi da parlare e scrivere e stampare; onde per renderla concreta e capace di contribuire alla fabricazione di *morali concrete*, è chiaro chiarissimo che bisogna trattarla co 'l metodo delle *metamorfosi* mitologiche, e trasformarla bravamente in una massa soda e massiccia di ossa e polpe, di muscoli e nervi. Allora no, senza dubio, non sarà più esposta al pericolo di baloccarsi con *morali astratte*.

e) « Ma come imperiosa necessità di natura, produtta da « nostri imperiosi sentimenti ». Stupenda rivelazione, che ci dà finalmente una morale *ateologica e concreta* per eccellenza! una morale con un fondamento così saldo e sicuro ed inconcusso da rendere oggimai arcimpossibile ogni violazione e trascuratezza e perfino dimenticanza del dovere! Il quale, fatto *imperiosa necessità di natura*, diventa la facenda più positiva che il positivismo potesse mai imaginarsi; una facenda così reale e naturale, e sopratutto *ateologica e concreta*, come il sentimento della fame e della sete che produce l'*imperiosa necessità* di mangiare e bere; e come quell'altro sentimento più o meno innominabile che produce l'altra non meno *imperiosa necessità* di evacuare l'intestino e la vescica. E così educatori e legislatori e moralisti non han più che fare al mondo; l'opera loro, trasformata pure in una imperiosa necessità di natura, non ha più mestieri di scuola e disciplina, di codici e magistrati. Li uomini tutti, grandi e piccoli, dotti e ignoranti, buoni e malvagi, senza differenze nè eccezioni possibili, non possono non far tutti e sempre e pienamente il loro dovere. È tanto impossibile ch'essi manchino di adempirlo, quanto è impossibile che smettano l'uso della cucina e della latrina. Anzi questa nuova *trasformazione* del dovere, meglio ancora che fra li uomini, ha il suo regno perfetto nel regno animale; poichè cani e gatti, asini e majali, lupi ed orsi.... senza nè pur l'impiccio di cucine e di latrine, adempiono esattamente tutte le loro

Digitized by Google

civile, non era buono, salvochè non si arrivi a provare e dimostrare, che il sommo bene e l'ultimo fine della società umana sta nell'abolire tutte le prerogative superiori dell'umana natura, per ridurre i popoli e le nazioni in istato di tribù selvagge.

78. E non la seconda, perchè i mezzi apparivano contrarj, e non conformi a quel fine. Possono dirsi tutti compendiati nella *legge di gradazione,* in virtù della quale non si deve « procedere a salti », nè « sempre « assalir di fronte li errori e li abusi inveterati », nè

imperiose necessità di natura, ed obediscono puntualmente a tutti i loro *imperiosi sentimenti,* con tal prontezza e perfezione che possono ben dirsi modelli nella osservanza di quelle *morali ateologiche e concrete,* alla cui fabricazione intende ed attende con tanto sfoggio di *scienza nuova l'odierna filosofia morale.*

Alla stessa conclusione, benchè per via diversa, è pur venuto un altro articolo, publicato dalla Rivista detta per antifrasi di filosofia scientifica (vol. IV), nel quale ci son fatte queste due scientifiche rivelazioni:

La prima storica; ed è che « l'errore primo del Kant sta nel« l'idea ch'egli si fa dell'etica come una scienza che.... dà le « leggi di ciò che dovrebbe avvenire », ossia come scienza del dovere: quasi che una tal idea della morale fosse una scoperta di Kant, laddove è l'idea che n'ebbero da Adamo in poi tutti quanti ammisero una morale, che non fosse la negazione della moralità.

La seconda teoretica; ed è che « invece il moralista si deve « accontentare di spiegare e chiarire i dati dell'esperienza »; poichè « l'etica è la scienza della retta condutta degli esseri « umani uniti in società, ed ha per oggetto di determinare come « e perchè certi modi di condutta sono nocevoli ed altri van« taggiosi », ossia in buon vulgare non è altro che una descrizione ed una classificazione dei costumi degli uomini. Ora li animali hanno anch'essi i loro costumi; ed i costumi di molti fra loro sono certamente più *vantaggiosi* e men *nocevoli* che quelli di moltissimi *esseri umani.* Ed ecco perchè i professori di *filosofia scientifica* o di *odierna filosofia morale* vadano e ci mandino ad imparar la morale scientifica dalle bestie! Ed hanno ragione; chè in verità la morale della loro scienza non può dirsi umana, se non inquanto è nata fatta per l'uomo di costumi bestiali.

Digitized by Google

« rivelar tutto il vero nella sua pienezza »; ma « per « rendere le idee effettuabili bisogna esporle proporzio- « natamente ai tempi in cui si vive; e per rendere il « vero persuasibile bisogna spesso velarne una parte ». Quindi « prima di pensare alla libertà » si doveva « attendere all'indipendenza; era d'uopo far capo dalle « riforme e dalle consulte, anzichè dai parlamenti; « bisognava rimuovere così dai popoli come dai prin- « cipi la paura eccitata dalle massime superlative; « sustituire a queste una dottrina italiana, accommodata « al presente, intesa al futuro, e atta ad unire in un « sol pensiero li animi dell'universale ». Poichè dunque « la via delle rivoluzioni non era atta per allora a « redimere l'Italia, bisognava procedere per quella « delle riforme ». Ma con quel modo di procedere osservava davvero il Gioberti la legge di gradazione?

Questa legge permette bensì in dati casi, anzi prescrive di non rivelare tutto il vero, ma non mai di negarlo o smentirlo; permette o prescrive di esporre le idee proporzionatamente ai tempi, ma non mai di spacciare idee false per vere, o idee vere per false. La legge di gradazione, che è regola di tutta la pedagogica e la didattica, richiede in sustanza che nell'educazione e nell'insegnamento si proceda conforme all'ordine naturale e delle cose e delle idee; onde que' suoi cànoni: procedere dal noto all'ignoto, dal concreto all'astratto, dal sensibile all'intelligibile, dal facile al difficile, dal prossimo al remoto, ecc. Ma tutti questi progressi devono intrecciarsi in una serie omogenea, regolare; talchè nel termine antecedente *(a quo)* sia implicito ciò, che nel conseguente *(ad quem)* diviene esplicito; ed il procedere di grado in grado nella serie non sia altro che un passare via via dal meno al più determinato, dal meno al più chiaro e distinto, più esatto, più profondo, più perfetto. Dev'esserci adunque fra i termini della serie unità di natura con varietà di forma; ossia devono tutti rappresentare sustanzialmente la stessa cosa, ma diversamente: rappresentarla

Digitized by Google

in modo vulgare o scientifico, simbolico o razionale, in parte o in tutto, di sbieco o di fronte, secondo la diversa condizione delle persone, dei tempi, dei luoghi, delle circostanze, ecc. Se dunque il termine antecedente dicesse di sì, ed il conseguente di no; se l'uno proponesse per vero ciò che l'altro rigettasse per falso; gli è evidente che il procedere dall'uno all'altro non sarebbe più una gradazione, ma un salto, ed un salto davvero mortale, poichè l'un termine importerebbe la distruzione dell'altro. Così un pio maestro, parlando di Dio a bambini delle scuole elementari, usa un linguaggio ben diverso da quello, con cui ne parla ad alunni di ginnasio e liceo; ed a costoro ne ragiona in termini ancora diversi da quelli, in cui ne tratterebbe da una catedra di filosofia e teologia in qualche università. E tuttavia la sustanza del suo insegnamento è sempre la stessa; poichè il concetto di Dio ch'egli espone nella scuola superiore è in realtà quello stesso della scuola media e della primaria, ma rettificato, sceverato a mano a mano il più possibile da imagini corporee, da elementi sensibili, mediante un'astrazione via via più precisa, più profonda, ossia più razionale. Questo sì è un procedere davvero conforme alla legge di gradazione. Suppongasi invece un maestro ateo, il quale per non impaurire o alienare li scolari e le loro famiglie cominciasse a mostrarsi in tutto il suo insegnamento un cattolico zelantisimo; indi, cattivatasi la loro fiducia, si mutasse scaltramente in luterano o calvinista; ed infine si facesse più o meno apertamente banditore di razionalismo....: potrebbe mai costui giustificare le sue trasformazioni co 'l pretesto della legge di gradazione? O non verrebbe anzi meritamente giudicato seduttore de' suoi alunni e traditore delle loro famiglie?

79. Ora, se non identico, molto analogo è il caso del Gioberti. Da prima tutto zelo per la causa del cattolicismo e della monarchia, tutto ardore contro

Digitized by Google

de' protestanti e de' costituzionali, contro d'ogni persona e d'ogni cosa che putisse di razionalismo tedesco e di democrazia francese, contro di tutte le teorie e le pratiche della rivoluzione, non meno infeste alla fede cristiana che alla pace sociale. E poi? Tutto l'opposto. Tutto quel ch'era vero e bene, diventa falso e male, e reciprocamente; l'autorità dogmatica de' papi e l'autorità politica dei re non sono più cose di diritto, nè divino nè umano: l'una è nulla dinanzi alla sovranità della ragione, e nulla è l'altra dinanzi alla sovranità della nazione. E chi mai potrebbe riconoscere un procedimento graduale nel passaggio da tale antecedente a tal conseguente? L'avrà potuto, e in buonissima fede, il Gioberti, grazie al suo sistema dialettico, che possedeva l'arcano privilegio di unire ed immedesimare i contrarj, cattolicismo e razionalismo, monarchia e repubblica, conservazione e rivoluzione.... Ma per chiunque usa la logica e parla la lingua commune, non è quello un procedere secondo la legge di gradazione; ed è invece l'arte di adoperare mezzi che non lascino punto trasparire nè traspirare il fine tutto contrario, a cui devono indirettamente servire; e di non isvelare quel fine se non quando i mezzi abbiano perduto ogni forza, che potesse ancora fargli resistenza ed opposizione. È una specie di machiavellismo a rovescio; poichè alla massima, falsamente detta gesuitica, ma veramente machiavellica per eccellenza: Il fine giustifica i mezzi; ha sustituita per semplice conversione quest'altra: I mezzi giustificano il fine.

Nelle quali formule il senso del verbo *giustificare* non è tanto un mostrare la verità o la bontà di un fatto passato, quanto un disporre e determinare a creder vero e buono un atto futuro. Così nell'una è la persuasione antecedente della bontà del fine (l'unione d'Italia, in riguardo al Machiavelli), che dee render poi accettabili anche certi mezzi, i quali altrimenti verrebbero tenuti da tutti per abominevoli. Nell'altra è l'antecedente sicurezza della bontà dei mezzi (le

Digitized by Google

glorie del cattolicismo e della monarchia, per rispetto al Gioberti), che deve spingere poi a vagheggiare anche un fine, da cui altrimenti si rifugirebbe a tutt'uomo. Là il fine serve di bandiera da coprire i mezzi, e quà servono i mezzi di bandiera da coprire il fine; ma vi è sempre la bandiera che copre merci di contrabando. Vi è sempre machiavellismo da ambe le parti; poichè in luogo di subordinare la politica alla morale, si separa l'una dall'altra; sicchè la determinazione dei fini e dei mezzi politici non è regolata dalle leggi eterne ed immutabili del giusto e dell'onesto, del dovere e del diritto sociale; ma solo dalla ragione di Stato, dal computo di quelli utili ed interessi, di quei commodi e vantaggi, in cui si fa consistere la grandezza, la potenza, la ricchezza, la prosperità materiale delle nazioni. E siccome tutti questi beni son relativi, suggettivi, variabili co 'l variare delle condizioni private e publiche, e valutabili tanto diversamente, quanto sono diversi i bisogni reali ed artificiali dei popoli, i gusti e li umori delle scuole e delle sètte e delle fazioni; non è maraviglia che la politica sia divenuta l'arte di eludere la morale: arte che dee perciò vivere di astuzie e furberie, di menzogne e d'inganni, simulando e dissimulando ora i fini per non detrarre all'efficacia dei mezzi, ed ora i mezzi per non arrischiare il conseguimento dei fini. Con quest'arte si ordiscono e si compiono le rivoluzioni; le quali sembrano tanto meglio trionfare, quanto più destri a maneggiarla si mostrano i loro machinatori. Sono però trionfi apparenti, efimeri, che terminano presto o tardi in disastri e rovine. Non riformano, ma distruggono; non rimediano ai mali della società, ma li peggiorano. Nate da una politica immorale, divengono fatalmente genitrici di corruzione. La legge eterna di giustizia punisce il vizio delle loro cause co 'l danno inevitabile dei loro effetti.

80. b) Quanto poi al secondo termine, il *patrioti-*

Digitized by Google

smo, esso non è, grazie al cielo, roba moderna come il primo, il *liberalismo*. È un concetto e un sentimento così antico e così naturale, come la costituzione delle prime società che si chiamaron popoli e nazioni. E presso i più culti fra i popoli dell'èra antica quel sentimento giunse a tal grado di esaltazione da portarli ad immedesimare la patria con la stessa divinità, a renderle un culto solenne e religioso; e quindi a compendiare nell'amor patrio tutte le virtù morali e civili, a venerarlo come principio e fine di tutte le glorie dei loro eroi. Esaltazione che peccava d'eccesso, poichè permetteva, anzi in certo modo consacrava un egoismo nazionale, generatore di odj, ingiustizie, violenze, oppressioni, esterminj degli stranieri, tenuti e trattati da nemici. Era un amore tramutato in passione cieca e sfrenata, disumana e micidiale. Il cristianesimo venne, non già a spegnere, ma a regolare l'amor di patria come ogni altro sentimento ed affetto naturale, subordinandolo al dogma della fraternità umana sotto la paternità divina, e alla legge di giustizia e di carità, una ed eguale per tutti li uomini come per tutti i popoli della terra. Santificò l'amor patrio insieme con l'amore paterno e materno e figliale, ma sovrapose a tutti l'amor di Dio, cioè il culto religioso del Vero e del Bene assoluto, come legge suprema a cui dee l'uomo conformare tutti li atti privati e pubblici, interni ed esterni, individuali e sociali di tutta la sua vita.

Ma il concetto dell'amore cristiano, che conciliava pienamente, perfettamente l'amor della patria con quello della famiglia e dell'umanità, venne abbandonato e rinegato insieme co 'l cristianesimo dalla rivoluzione; la quale come chiamò progresso il ritorno al paganesimo, così in nome del progresso rifece pagano anche il patriotismo, cioè lo sciolse da ogni vincolo religioso e morale, e lo rimise in balia d'una passione ancor più perversa dell'antica; poichè presso i popoli pagani era solo provocatrice di guerre esterne,

Digitized by Google

laddove nei popoli cristiani divenne sopratutto eccitatrice di guerre intestine, di persecuzioni scelerate contro i cittadini che vogliono amar la patria da cristiani, e non da idolatri; amarla senza mentire alla loro coscienza e alla loro fede; amarla senza violare nessuno de' loro doveri morali e religiosi verso il prossimo e verso Dio. Laonde il patriotismo ammodernato non esprime più nè anche il sentimento universale di un popolo, di una nazione; ma rappresenta soltanto li interessi di un governo anticristiano, e delle varie sètte e fazioni che se lo contendono caninamente fra loro. E patrioti oggidì si chiamano quei settarj faziosi, per i quali l'amor della patria consiste nell'opprimerla con le loro prepotenze e vituperarla co' loro vizj; laddove si bandiscono per nemici della patria coloro che l'onorano con le loro virtù, e che spendono la propria vita in servigio de' loro fratelli.

81. Da cotesti furori del patriotismo moderno aborriva, per fermo, il Gioberti non men che da quelli del moderno liberalismo. Ma per l'uno come per l'altro ammetteva pure il principio, di cui tali furori sono le conseguenze naturali e necessarie. Egli parla della patria come un antico greco o romano; l'ama anch'egli con una passione che tocca all'idolatria; il suo risurgimento è anche per lui *suprema lex,* è un bene ed un fine assoluto, a cui va postergata ogni cosa. Ed in nome della patria egli ricominciò in Italia la guerra nefasta, con cui la rivoluzione avea dilacerata la Francia. E la ricominciò qui come colà era cominciata, con una battaglia campale contro il gesuitismo, in cui egli si figurava il principale ostacolo al risurgimento italiano. E forse credeva che vinta quella battaglia sarebbe finita la guerra, e che l'Italia avrebbe potuto attendere in pace al suo rinovamento. Ma la via della rivoluzione è come un pendio, ove dato un primo passo la forza di gravità spinge e precipita sino al fondo. Così dopo che il Gioberti avea segnalato il nemico

Digitized by Google

d'Italia nel gesuitismo, non tardarono altri a segnalarlo nel papato, nella Chiesa, nel cattolicismo, in Cristo, in Dio, in tutto ciò che ha del sovranaturale, dello spirituale, del religioso; talchè ormai non può dirsi più amante della patria se non chi si è spogliato del carattere specifico di uomo, per godersi tutto e solo il carattere generico di animale.

Il Gioberti non vide, beato lui! cotanta profanazione dell'amor patrio. Ma se gli fosse toccato di dover essere come noi spettatore delle male opere di quel bugiardo e farisaico patriotismo, che tanto più grida di amare l'Italia, quanto più ne dissangua il corpo e ne avvilisce l'anima: oh! sì, come a noi e più che a noi gli avrebbe fatto nausea e ribrezzo ed orrore. E di che ira sarebbesi infiammato, se li orecchi suoi fossero stati percossi come i nostri da questo bel ritornello: — colui è un farabutto, ma è un patriota; e costui è usurajo, ma patriota; ladro, ma patriota; falsario, ma patriota; assassino, ma patriota; cinedo, ma patriota; traficatore della giustizia, ma patriota!... e la litania potrebbe seguitare un buon pezzo!

Dinanzi all'orribile realtà di questi effetti l'animo generoso del Gioberti non avrebbe indugiato a riconoscere la maligna natura delle cause. Avrebbe riconosciuto che la via ad un vero risurgimento d'Italia era quella da lui additata nei primi, e non negli ultimi suoi scritti; era la filosofia e la politica cristiana della *Teorica,* dell'*Introduzione,* e del *Primato,* e non la gnostica e la machiavellica dei *Prolegomeni,* del *Gesuita,* e del *Rinovamento;* era la prudenza delle riforme, non già come avviamento graduale, ma come argine insuperabile alle rivoluzioni. Per la prima via il risurgimento d'Italia sarebbe stato men tumultuoso e precipitevole, ma più stabile e sicuro; avrebbe riparato ai mali e agli abusi onde l'Italia soffriva, senza disperdere i beni e i vantaggi di cui godeva. Per la seconda invece, quel risurgimento fu bensì un trionfo mirabilmente rapido ne' suoi effetti immediati ed ap-

Digitized by Google

parenti; poichè in tre o quattro anni riuscì a scuotere da un capo all'altro l'Italia, a suscitare ne' suoi popoli il sentimento e la coscienza nazionale, la brama e la passione dell'indipendenza e della libertà: ma fu pure una caduta mortalmente rovinosa ne' suoi effetti reali e permanenti. Alla morte del Gioberti l'Italia era tornata quasi tutta meno indipendente e meno libera di prima; e quando si rimise all'opera della sua riscossa co 'l vessillo d'un patriotismo non più cristiano, ma rivoluzionario, massonico, o satanico che voglia dirsi, le sue vittorie politiche furono sconfitte morali. Riunirono le sue membra, ma dissiparono l'anima sua, imponendole il giogo di un incivilimento, che ha disdetta la sovranità dei popoli a Dio per conferirla a chiunque abbia la forza o l'arte di padroneggiarli; il giogo di un progresso, che ha rinegata la morale del Decalogo e dell'Evangelio per ritornare a quella del porcile di Epicuro. Or bene, mercè di un progresso, di un incivilimento, di un patriotismo simile potrà forse una nazione dirsi risurta nel gergo settario di coloro, pe' quali il perfezionamento dell'uomo e della società consiste tutto nel migliorare le condizioni e raffinare le soddisfazioni della vita animale; talchè per essi il genere umano tanto più si perfeziona, quanto più s'imbestia. Ma nel dizionario della lingua commune un tale stato si è sempre chiamato e si chiamerà sempre corruzione, e non risurgimento; e la corruzione non è per i popoli aumento di vita, ma sintomo di morte.

§ III.

STATO DELLA RELIGIONE IN ITALIA.

82 Se era sbagliato il criterio del razionalista (1) nel determinare lo stato della filosofia in Italia a mezzo

(1) Userò d'ora innanzi, dovunque si possa convenientemente, questo nome commune nel citare il mio libro, per evitar la frequenza del pronome e del verbo di persona prima, che, voglia in grazia credermi il lettore, dà più noja a me che a lui.

Digitized by Google

il nostro secolo, era non meno erroneo nel giudicare lo stato della religione. Di ambedue si ragionava con lo stesso principio: dalla mancanza d'ogni libertà di pensiero e di coscienza, d'esame e d'insegnamento, di parola e di stampa si argumentava tanto impossibile una vera cultura filosofica, quanto una vera credenza religiosa (1). Or bene il ragguaglio non corre.

La cultura filosofica non richiede nè anch'essa, come già s'è avvertito (2), il possesso della libertà publica nel senso assoluto, in cui l'intende o sogna la rivoluzione; ma certamente suppone il pieno esercizio della libertà mentale, poichè la filosofia è tutta opera della ragione, che riflette, dubita, indaga, esamina, discute i principj di tutto il sapere e di tutto l'essere, i fondamenti d'ogni autorità e d'ogni legge; onde filosofare e usar liberamente della propria ragione è daddovero tutt'uno. Ma la credenza religiosa non importa e non domanda *in generale* cotesta libertà; perchè la religione è opera della fede, in cui la spontaneità del sentimento, della fantasia, dell'affetto, della volontà prevale di gran lunga alla riflessione speculativa. E questo divario è una verità di fatto, che ha nella storia e nell'esperienza una prova universale e perpetua. L'origine della religione coincide con quella della civiltà, anzi della società umana in genere: la scienza invece non apparisce se non molto più tardi, in una civiltà adulta, in una società pervenuta ad un certo grado di cultura. La religione fu per tutti i popoli una condizione della loro vita sociale; laddove non in tutti, anzi in ben pochi la ragione arrivò a filosofare. E presso i popoli stessi che cultivarono la filosofia e la scienza, i tempi ed i ceti in cui meglio fiorì e fruttò la religione, furono quelli che della publica libertà d'esame e di critica non avevano nè pur l'idea, ignoravano perfino il nome; laddove nei tempi e nei ceti, in cui prevalse la libertà, cioè la licenza filosofica,

(1) Pag. XLIV. (2) N. 35.

Digitized by Google

scemò se non perì la fede religiosa. Dunque fra l'una e l'altra passa una tale e tanta diversità, che a ragionare di ambedue con lo stesso criterio si riesce inevitabilmente a conclusioni fallaci.

83. Ho tuttavia detto *in generale,* perchè v'ha certamente una specie di credenza, che non può essere se non frutto della libertà d'esame e di coscienza; ma qual è? È quella credenza d'indole assai più razionale che religiosa, la quale accompagna o consegue una dottrina, o come la chiamano, un'esegesi, una critica, una filosofia della religione. È la credenza, che un dotto, uno scienziato raccoglie in forma di conclusione da' suoi studj comparativi su le religioni, ove si fa ad esaminare e discutere il valore così di quella in cui fu educato, come delle altre di cui ha notizia, per abbracciar poi « quella sola, che con la luce della sua « verità e della sua evidenza meglio sapia cattivarsi « il suo intelletto ed affezionarsi il suo cuore » (1). Ora il razionalista confunde e scambia questa credenza filosofica con quella propriamente religiosa; e quindi estende a tutto il popolo un ragionamento, che vale soltanto per una piccola classe di studiosi. Una religione che si abbracci e si professi dopochè la critica storica e filosofica l'ha dimostrata vera o credibile sopra d'ogni altra, non fu e non è e non può essere la religione popolare o nazionale di nessun paese del mondo; poichè suppone un paese, di cui ciascun abitante sia un modello di filosofo, che possa e voglia consumare il fior de' suoi anni a cercare tutto da per sè una credenza, di cui meglio s'appaghi la sua mente ed il suo cuore. E un simile paese non solamente è di là da venire, ma è fuori d'ogni condizione d'esistenza possibile, finchè almeno non mutino le condizioni naturali del genere umano. La religione propriamente detta, come unione o communione spirituale

(1) Pag. LIII.

Digitized by Google

d'un popolo nel culto di Dio, è cosa molto diversa. È una fede che nasce da quello stato di elevazione mentale e morale, in cui sempre si riconobbe e si venerò un'inspirazione superiore, una rivelazione divina; è una fede, che si propaga e si trasmette di famiglia in famiglia, di generazione in generazione, per via d'insegnamento privato e publico, di tradizione ed autorità domestica e sociale. E questo modo di procedere non è già proprio soltanto del cattolicismo; ma è commune a tutte quante le religioni antiche e moderne, primitive e riformate; poichè quelle stesse che si sono instituite o rinovate in nome della libertà d'esame e di coscienza, come le varie chiese protestanti, seguono anch'esse naturalmente, necessariamente la legge commune di tutte le credenze religiose; e si insegnano nelle famiglie, si propagano nei popoli, non come verità che s'imparano da ciascuno per via di scoperta e dimostrazione scientifica, bensì come verità che si credono da tutti su la parola della madre, del maestro, del ministro, del pastore.

Vero è che si suole communemente appropriare al cattolicismo una prerogativa, la quale sembra distinguerlo dalle altre religioni: ed è ch'esso non si contentò di far delle sue credenze un dovere, un'obligazione morale, ma volle imporle e mantenerle con leggi canoniche, sancite da un sistema penale così crudele ed atroce come fu quello dell'Inquisizione. Ma, oltrechè ci sarebbe assai da ridire su la realtà di cotesta prerogativa anche per i secoli scorsi, ne' quali certamente le leggi civili non erano punto più miti delle ecclesiastiche, nè il sistema penale degli Stati protestanti era più benigno di quello della Chiesa cattolica; basti qui l'avvertire che non occorre più parlarne a' nostri dì, quando cioè il tempo dei roghi è per buona ventura passato; ed il cattolicismo, perduto il sostegno del braccio secolare, spogliato del carattere di religione dello Stato, e ridutta la sua autorità nei limiti d'una giurisdizione puramente spirituale, a cui sta

Digitized by Google

suggetto chi vuole e finchè vuole, e da cui ognuno è padrone di sciogliersi quando e come vuole; si trova per rispetto alla libertà d'esame e di coscienza nelle stesse condizioni delle altre chiese.

L'argumentazione del razionalista era dunque affatto erronea, perchè prendea le mosse da un falso supposto. Riguardava come proprio dell'Italia uno stato di cose, che è commune a tutti i paesi anche più liberi e laicali; onde la conclusione, che a filo di logica ne derivava, non era già quella che « l'Italia non ha più « una religione nazionale » (1); ma bensì quest'altra, che una religione nazionale non l'ebbe mai nè l'Italia nè verun'altra nazione. E la falsità così lampante della conclusione non doveva esser più che sufficiente ad accusare la falsità del suo principio?

84. Il primo sbaglio se ne tirò dietro un secondo. Come era mal determinato il concetto della libertà di coscienza, per inferirne che l'Italia non poteva aver una religione nazionale; così erano male interpretati i fatti, con cui si volea provare che il cattolicismo in Italia era morto o moribondo, ossia che il popolo italiano non era più cattolico fuorchè di nome. Ed invero, quali erano i fatti da cui si traeva cotesta conclusione? Erano di due classi: li uni generali, li altri particolari.

Tra i fatti generali si allegava: **a**) la testimonianza del clero con le sue lamentazioni su i mali e i danni che soffriva la Chiesa in Italia; **b**) la guerra che scoppiò contro della Chiesa in ogni parte d'Italia, tosto che fu libera l'espressione del pensiero e della coscienza (2). — Or bene, il primo fatto non era prova concludente; perchè quello stile elegiaco, l'accento flebile è il tono abituale del clero dai tempi apostolici fino ai nostri giorni. I libri dei Padri e Dottori della Chiesa riboccano di simili querele: dovremmo dunque inferirne che il cattolicismo era già morto, quando

(1) Pag. XLIV. (2) Pag. XXXVIII-XL.

Digitized by Google

appunto correvano i suoi secoli d'oro? E senza risalire a tempi troppo remoti e poco chiari, ognuno sa quale fosse il linguaggio del clero su la fine del secolo scorso, in mezzo alle tempeste della rivoluzione. Le sue note erano ancor più dolenti ed affannose che a' dì nostri: e pure che granchio a secco avrebbe pigliato chi ne avesse conchiuso, il cattolicismo essere spento in Francia, per non dire in Europa! D'altra parte, le prediche del clero hanno pure abitualmente l'intonazione contraria; poichè i suoi gemiti su le perdite e le ruine s'alternano di continuo co' suoi cantici su i progressi ed i trionfi della Chiesa. Se dunque avessero forza dimostrativa i primi in un senso, perchè non i secondi in un altro? E se la si nega ai secondi, come può mai attribuirsi ai primi?

Nè v'ha contradizione alcuna fra li uni e li altri; perchè nella Chiesa, inquanto è una congregazione d'uomini, *sunt mala mixta bonis,* come in ogni società, in ogni opéra umana; e nei 19 secoli della sua storia trascorsero bensì tempi buoni e tempi cattivi, ma non mai così buoni da escludere ogni male, nè mai così cattivi da escludere ogni bene; talchè v'ha materia di compianto anche ne' migliori tempi, come di congaudio anche ne' tempi peggiori.

L'altro fatto poi concludeva ancor meno. Esso proverebbe, se provasse qualche cosa, piuttosto la vigoria che non l'agonia del cattolicismo; poichè la guerra si fa ai vivi ed ai valenti, e non ai morti o moribondi. Se la Chiesa non avea più che un'esistenza nominale in Italia, o che bisogno v'era mai di combatterla con tanto furore? Inoltre la schiera di quei combattenti era assai lontana, non che dal comprendere, ma dal rappresentare nè anche virtualmente tutta Italia; perocchè in realtà componevasi di coloro, che in giornali, opuscoli, e libri, in discorsi a radunanze di popoli o di parlamenti manifestavano la loro avversione contro della Chiesa. Or bene, costoro negli anni 1847-49, su cui cadeva il ragionamento, non erano se non una

Digitized by Google

piccolissima porzione, non dico già della nazione italiana, nè del suo ceto più culto ed autorevole, ma bensì della piccola classe degli oratori e scrittori politici. Per quale strana illusione adunque si poteva da noi scambiare la loro voce con quella dell'intiera nazione?

E da ultimo siffatta guerra non era cosa nuova. Si era già accesa, e assai più grossa e feroce, in varj tempi e in molti luoghi; e chi avesse ragionato allora co 'l nostro criterio, avrebbe dovuto credere e giurare, non una, ma cento volte che del cattolicismo non rimaneva più nè anche l'ombra e la memoria. E pure esso tornò sempre a dominare, e domina tuttavia in sì gran parte d'Europa e d'America più e meglio di prima. Come dunque potevamo noi imaginare, che allora la rivoluzione italiana facesse quello che non avean potuto tante altre rivoluzioni infinitamente più anticattoliche ed anticristiane?

85. Tra i fatti particolari si citava la publica gioja, onde il popolo romano festeggiò la caduta del governo pontificio, ed il popolo piemontese l'abolizione del foro ecclesiastico, non curando punto le scommuniche della Chiesa (1). — Ma, lasciando stare che quella gioja non era per nulla universale come a noi pareva, gli è fuori d'ogni dubio che una simile resistenza alla Chiesa era solo per pochissimi un'abjura del cattolicismo, laddove per la massima parte di quei riluttanti era anzi un proposito di segregarlo dalle cure mondane che troppo spesso l'aveano contaminato, richiamandolo alle condizioni primitive della sua vita, dignità, potenza spirituale.

— Essi però s'ingannavano: non c'è distinzione fra cose spirituali e mondane, fra dogma e disciplina, che possa dispensare dall'obedienza alla Chiesa; dunque l'opposizione di quei popoli all'autorità ecclesiastica era una specie di apostasia. — La conseguenza è teo-

(1) Pag. XL-XLI.

Digitized by Google

reticamente più che perfetta, ma storicamente non è valida; perchè una scuola cattolica, a cui appartennero un tempo cardinali e prelati, teologi e canonisti, e non piccola parte del clero e del laicato, riponeva in quella stessa distinzione il fondamento della sua dottrina sociale; e quanto si protestava devota ed ossequente all'autorità della Chiesa nell'ordine delle cose spirituali, tanto era pronta e ferma a resisterle nell'ordine delle cose politiche e civili, quando cioè le parea che volesse ingerirsi nelle facende dello Stato, ed usurpare diritti ed officj del suo governo. Torto o ragione che s'avesse in buona teologia (e nessuna ragione, bensì tutti i torti s'avrebbe dopo il *Sillabo* di Pio IX), è una questione di molta importanza in un altro campo, ma nel nostro di nessuna. Qui tutto consiste nel fatto, e il fatto sta così.

Nè dee recar maraviglia chi lo consideri, anzichè in generale ed in astratto, nella sua concreta realtà ed in tutte le sue circostanze. Esso accadde in un tempo che quell'opposizione avea bensì carattere liberale, ma il liberalismo d'allora, giova ripeterlo, non era e non mostrava d'essere quel che fu poi; e molti cattolici credevano ingenuamente di poter professarsi liberali senza scapito della loro fede, come molti liberali professarsi cattolici senza pregiudizio del loro patriotismo. I due campi non erano ben divisi; onde ai più in tutta buona fede sembrava cosa, non che lecita, meritoria di appartenere insieme a tutti e due. Dunque i casi di Roma e del Piemonte non valeano punto a legitimare la conclusione che ne avevamo dedutta.

86. Lo stesso è a dire dell'argumentazione, con cui il razionalista s'intendeva di ridurre al suo giusto valore la somma de' millioni di seguaci, che potea contare tuttavia il cattolicismo in Italia. Proponeva per ciò tre sottrazioni (1):

(1) Pag. XLII-XLIV.

Digitized by Google

La prima, delle classi misere ed inculte, e singolarmente delle donne e de' campagnuoli, gente cattolica per la sola ragione che nacque e vive in paesi ove regna il cattolicismo, laddove sarebbe stata protestante, turca, pagana, se fosse nata e vissuta a Londra o Berlino, in Turchia o nella Cina. — Ma quest' argumento così specioso di forma, è nullo in realtà; perchè se valesse contro del cattolicismo, dovrebbe parimente valere non solo contro di ogni altra religione, sibbene contro d'ogni condizione di vita popolare, d'ogni sistema morale e civile, da cui s'informi lo spirito d'una o più nazioni. Coloro che professano quel sistema in virtù d'una persuasione tutta propria, acquistata mediante lo studio diretto e l'esame comparativo della sua verità, bontà, eccellenza, sono sempre e dovunque una scarsissima eccezione. Le moltitudini non lo seguono se non inquanto esso è, come suole dirsi oggidì, l'ambiente spirituale in cui son nate e cresciute, ed a cui si conformano per la forza dell'autorità, dell'esempio, della tradizione, dell'educazione, ecc. Quello che il razionalista asseriva de' popoli italiani, può e dee parimente affermarsi del più culto fra' popoli tedeschi, francesi, inglesi, americani, per rispetto della moralità, della civiltà, dell'arte, dell'industria.... Ponete che fossero nati e allevati alla Mecca o a Pechino; e non che la loro fede religiosa, ma la coscienza morale, la dignità civile, il gusto estetico, il lavoro industre, ecc. sarebbero generalmente da turchi e cinesi, e non già da cittadini di New-York o di Londra, di Parigi o di Berlino.

La seconda, di molti fra i publici officiali, che professavano il cattolicismo, perchè era la religione dello Stato, come professerebbero indifferentemente ogni altra che lo Stato prescrivesse. — Ma quanto poco o niun valore s'avesse anche quest'argumento, apparve troppo manifesto di là a qualche anno, allorchè cessato ogni impero d'una religione obligatoria, ed instaurata anche fra noi la libertà di coscienza e di culto, il titolo di cattolico non solo perdette ogni specie

Digitized by Google

di favore e privilegio, ma anzi presso i nostri reggitori divenne un motivo di sospetto e disgrazia. E pure lo stato delle cose rimase sottosopra lo stesso, nè succedette fra li officiali publici quel generale e sollecito mutamento di religione, che a tenore del nostro raziocinio sarebbe dovuto avvenire. Che se fra loro oggidì, pur troppo, la massima parte è anticlericale, cioè aliena tanto dalla religione cattolica quanto da ogni altra, non è già perchè li antichi officiali co 'l mutare dello Stato apostatassero; sibbene perchè i nuovi furono e sono communemente scelti dallo Stato fra' suoi partigiani. E nei trent' anni di governo irreligioso ed ateo, che s'è imposto all'Italia, quelli antichi per morte o rinuncia volontaria o rimozione violenta vennero surrogati da questi nuovi; sicchè ormai la publica amministrazione è quasi tutta nelle mani di gente fatta o rifatta ad imagine e simiglianza del governo. E con qual beneficio del nostro povero paese, tutti lo sanno.

La terza infine, della maggior parte del clero e de' suoi addetti, che professavano il cattolicismo per interesse, consuetudine, paura, mestiere. — Ma nè pur questa riduzione val meglio delle altre. Che fra li ascritti al chericato ed alle sue moltiplici clientele ve n'abbia di quelli che son mossi, non da fine religioso, bensì da motivi al tutto mondani, è un fatto così notorio che nessuno potrebbe da senno negarlo. Ma questo fatto è una piaga commune di tutte le società umane, e non propria soltanto del cattolicismo. O non ci sono forse del pari, ed in molto maggiore abundanza, di coloro che fanno i liberali, i democratici, i razionalisti, non già per puro amore del vero e del bene, sì veramente per motivi di tutt' altra specie? Or che avremmo detto noi, se altri ne avesse voluto conchiudere, che dunque le nostre credenze e dottrine non avean più nessun valore razionale e morale? O non sarebbe stata una legitima ritorsione del nostro argumento contro di noi?

Digitized by Google

Inoltre dal 59 in quà le condizioni d'Italia sono affatto mutate. La Chiesa non è più libera, ma suddita dello Stato. Dispensatori di beneficj e vantaggi, onori e favori, dignità e ricchezze non sono più i ministri della Chiesa, ma quelli dello Stato; e la fortuna arride molto più ai nemici, che ai membri del chericato. Posto adunque che i più de' suoi gli fossero addetti per interesse, non è egli evidente che avrebbero dovuto abbandonarlo, tostochè non potessero più ripromettersene l'adempimento delle loro speranze, ambizioni, cupidigie? E pure non fu così: la massima parte de' suoi gli stette in fede; se qualche perdita egli ebbe a soffrire, potè anche rallegrarsi di qualche acquisto; talchè in fin de' conti le sue schiere, quand'anche men numerose, non sono per fermo men valenti e fedeli di prima.

87. Quei fatti pertanto, e generali e particolari, da cui ci parea d'avere ben ritratto il vero stato della religione in Italia, non valevano punto a giustificare quell'argumentazione. Così frantesi, così male interpretati non potevano condurci fuorchè ad una conclusione spropositata; e ci condussero in effetto a predire, che « al primo soffio di una nuova rivoluzione « vedremo ridutta la Chiesa in Italia alla condizione « di società privata e di setta oscura » (1). Che *sogni d'infermi!* che *fole di romanzi!* La rivoluzione non tardò a succedere ed a trionfare; ma la Chiesa continuò a sussistere come prima, anzi meglio di prima; giacchè perduto l'appoggio della forza materiale, non si disciolse come società cui venga meno ogni vincolo interiore di unione, ma seguitò a reggersi e prosperare come società propriamente religiosa, senza bisogno d'altro legame che la forza spirituale della sua fede. E quel cattolicismo, che noi vaneggiando ci figuravamo così estenuato, così disfatto, da non essere più in Italia

(1) Pag. LVIII.

Digitized by Google

che « la credenza di una minima parte de' cittadini »; e da non occupar più « nella storia dell'umanità » se non « quel posto medesimo che la republica di San Ma- « rino tiene fra li imperi » (1); rimane sempre la religione de' popoli italiani (2), e la più grande potenza morale dell'universo.

La prova più perentoria della verità e realtà di questo fatto ce l'offre, chi lo crederebbe? la stessa nemica mortale del cattolicismo, la rivoluzione. La quale se da un lato non rifinisce di vantarsi d'averlo

(1) Pag. XLIV.

(2) Questo fatto venne recentemente confermato da una testimonianza, che è davvero, come dicono i giuristi, superiore ad ogni eccezione. Il Municipio di Milano fece distribuire alle famiglie di tutti li alunni delle publiche scuole elementari la scheda seguente:

Dicembre 1888.

« In relazione ai nuovi programmi scolastici ed all'articolo 2° « del regolamento per l'instruzione elementare 16 febrajo 1888, « che dice:

« = Sarà fatto impartire dai Communi, nelle ore, nei giorni, « e nei limiti stabiliti dal Consiglio provinciale scolastico, l'in- « segnamento religioso a quelli alunni, i cui genitori lo do- « mandano; =

« La S. V. è invitata a dichiarare se intende che il di Lei figlio « abbia a ricevere l'insegnamento religioso nella scuola com- « munale, presso la quale è inscritto.

« Rispondere **Sì** o **No** su la presente scheda ».

Le schede distribuite alle famiglie erano 27,515. Rimasero senza risposta 713; e le risposte delle altre 26,802, furono 25,380 **Sì**, e 1422 **No**. Ecco un plebiscito per l'educazione cristiana ben più libero e più sincero e più autentico dei famosi plebisciti per l'annessione di certi Stati! Ora se tal è il voto di Milano, la metropoli morale del Regno, la città in fama di liberale ed anticlericale e patriotica per eccellenza, si può ben essere certi e sicuri, che tutti i Communi italiani, interrogati su la stessa questione, e chiamati a rispondere per bocca dei padri di famiglia, nelle stesse condizioni di vera e piena libertà, nella quiete della propria casa, fuori d'ogni minaccia di autorità alte e basse, d'ogni inframettenza e soperchieria di circoli, di comizj, di consolati, di giornali.... risponderebbero come Milano, e con eguale, anzi con più generale consentimento; e forse ai millioni di **Sì** non farebbero contrasto nè anche 1422 altri **No** in tutta Italia.

Digitized by Google

debellato e spento e distrutto per sempre; dall'altro però mostra d'aver più paura di questo morto e sepolto che di tutti i potentati più fiorenti di vita politica e di forza militare. Non s'è mai veduta ad avverare così luminosamente la sentenza del Salmista: *Mentita est iniquitas sibi* (1). Se diamo ascolto a ciò ch'essa vocifera per bocca de' suoi ministri, de' suoi parlamenti, de' suoi panegiristi da un secolo in quà, Chiesa e Papa e clero non sono più altro che fantasime e spettri del medio evo, senza nè pur la minima influenza reale nell'andamento della società moderna, nell'indirizzo dei popoli e degli Stati moderni, nella moderna cultura delle scienze, lettere, arti, industrie, ecc. Ma se invece poniam mente a ciò che essi fecero e fanno, li vediamo tutti a gareggiare di sollecitudine, di astuzia, di ferocia nell'inventare e fabricare ognidì nuove armi da opprimere la Chiesa, nuove leggi di eccezione e persecuzione contro i suoi sacerdoti e i suoi fedeli: armi e leggi, gridano essi, troppo necessarie a salvare il loro potere dagli estremi pericoli ond'è minacciato. E le minacce ed i pericoli, che fanno loro tanto spavento, sono poi qualche lagnanza del Papa dopo che l'han confinato nel Vaticano; sono qualche richiamo de' vescovi dopo che ne hanno incamerate le mense e stremata l'autorità; sono qualche lamento di preti, frati, monache, a cui han confiscato i beni e le doti, senza lasciar loro nè anche il pane quotidiano.

Quella Chiesa, pertanto, che ci parea non aver più credenti, e che ad un nuovo soffio della rivoluzione dovea sparire per sempre dal mondo, è ancora la sola potenza, di cui la rivoluzione con tutte le sue furie ha tanto più paura, quanto più ne ostenta disprezzo; è la sola potenza, che le resiste con una fermezza così incrollabile ed una costanza così indomita, che le sue apparenti sconfitte terminano sempre in reali vittorie.

Nè, in verità, occorreva spirito profetico a prevedere,

(1) Ps. XXVI, 12.

Digitized by Google

che altretanto sarebbe avvenuto nel caso nostro: bastava non aver affatto dimenticato le lezioni della storia. Era forse quella, convien ridirlo, la prima volta che si godesse al mondo libertà di parola e di stampa? Era forse l'Italia il primo paese, ove la libertà d'esame o di critica si esercitasse contro del cattolicismo? O non era ancor fresca e viva la memoria di tempi, in cui la libertà degenerata in licenza e frenesia, non che sfogarsi con l'esame e la critica, si era abbandonata a tutte le violenze, a tutti i furori di una persecuzione, di una guerra d'esterminio a ferro ed a fuoco? E pure il cattolicismo non perì, anzi ne uscì purificato, e più forte e vigoroso; e la Chiesa, benchè spogliata dei privilegj e poteri politici che godeva nei secoli passati, riebbe in Francia sotto la seconda republica (appunto mentre io scriveva quelle pagine) un'autorità e potenza morale di gran lunga maggiore. E le nuove persecuzioni della terza republica, con tutte le arti e le ire e le violenze di governanti in massima parte atei e materialisti furibondi, congiurati a scristianizzare la Francia ad ogni costo, incontrano nella fede religiosa de' popoli una resistenza più potente delle loro leggi, de' loro tribunali, de' loro eserciti. Come adunque potevamo noi farneticare a segno di imaginarci che la rivoluzione italiana, la quale a petto della francese potea dirsi un gioco, uno scherzo, avrebbe distrutto e disperso il cattolicismo?

88. Un giudizio così avventato, a cui ora non possiamo ripensare senza esserne stupiti e mortificati, era uno di quelli atti, che la mente fa per impulso dell'animo, commosso e dominato da qualche affetto prepotente. Or l'affetto, che padroneggiava l'animo nostro, era un fierissimo sdegno contro del papato, della Chiesa, del cattolicismo, a cui davamo tutta la colpa dell'avere invocato ancor una volta le armi di Francia, d'Austria, e di Spagna per ispegnere nel sangue italiano la libertà di Roma (così chiamavasi

Digitized by Google

l'anarchia tirannesca del governo mazziniano!). E quell'ira ci avea tanto accecati da farci dimenticare tutti li oltraggi e li assalti e li attentati della rivoluzione contro del Papa, e da gridarlo nemico e traditore della patria, perchè difendeva la sua autorità sovrana di principe e di pontefice, perchè non volea rinunziare a' suoi diritti e prevaricare i suoi doveri, perchè non consentiva di darsi in preda alle turbe ribelli e facinorose. Quindi ci apparivano tutte le ragioni da una parte, tutti i torti dall'altra; e nei casi di quella guerra non vedevamo altro che la catastrofe dell'ultimo atto, l'eccidio di Roma. Dinanzi al quale potea dirsi per avventura un po' scusabile e compatibile l'indegnazione de' razionalisti, se un cattolico, un teologo, un frate piissimo come il P. Gioachino Ventura lo esecrava in termini degni di Lutero (1).

Indi avveniva in noi quel fenomeno psicologico, che è la condizion naturale degli animi fortemente passionati; i quali attribuiscono i loro sentimenti a tutti, e non suppongono nè pur possibile che altri sia disposto a pensare, credere, volere altrimenti da loro. Tal era appunto il nostro caso. Quel bollore degli animi non ci lasciava nè anche sospettare, che un italiano potesse guardare il papato con occhio diverso dal nostro; potesse ancora far parte di quella Chiesa, che noi avevamo in orrore qual nemica mortale della patria. Laonde Chiesa e papato essendo per noi cose non solo morte, ma putrefatte, non ci cadeva in mente nessun dubio che tali eziandio non fossero per tutta l'Italia. La quale, in conseguenza, tosto che fosse giunta a ricuperare la sua libertà (evento che ci parea non dover essere lontano), non avrebbe se non da proferire una parola, da mettere un grido, per tradurre in legge l'opinione universale.

(1) V. Lettere scritte da Civitavecchia, 6 e 12 giugno 1849, ristampate nella Revue des Réformes et du Progrès, Ann. I, tom. I, pag. 112-121.

Digitized by Google

E quell'illusione, produtta in noi dalla effervescenza di una passione politica, era ancor aggravata dal fermento di una passione, per così dire, filosofica. Venuti al punto di abbandonare il cattolicismo come repugnante, ed abbracciare il razionalismo come consentaneo ai progressi della scienza moderna, ci trovavamo nello stato di quei neofiti, ai quali apparisce così chiara ed evidente la falsità delle credenze vecchie e la verità delle nuove, che par loro impossibile a concepire come vi sia ancora chi possa non abjurare le une per confessare le altre. E generalizzando quella persuasione, che illumina tutti i loro pensieri ed infiamma tutti i loro affetti, si figurano il mondo intiero già bello e convertito alla loro fede. Nello stesso inganno eravamo noi, neofiti del razionalismo. La falsità delle dottrine cattoliche da una parte, la verità delle dottrine razionalistiche dall'altra, aveano agli occhi nostri un'evidenza così abbagliante da imaginarci che non potea dubitarne se non chi avesse perduto il ben dell'intelletto; onde per noi ognuno doveva essere razionalista, dacchè nessuno poteva più esser cattolico. Così la concitazione presente degli animi ne faceva ad un tempo dimenticare quel passato, di cui la storia attestava la realtà; e pronosticare un futuro, che la storia medesima dovea bentosto chiarire il più vano dei sogni, la più favolosa delle utopie.

89. A quell'utopia, a quel sogno s'aggiungeva ancora un'altra fallacia del razionalismo. Il quale, non pago della conclusione, che fra noi il cattolicismo « solo in pochissimi è sentimento di pietà cristiana »; va più oltre, ed osa sostenere che « questo stesso sen« timento di quei pochissimi non è religione » (1). E perchè? perchè « due sono i caratteri essenziali della « religione, siccome d'ogni altra virtù morale: il primo « che si conosca la verità e bontà di quel che si crede

(1) Pag. XLIV.

Digitized by Google

« o si opera (*libertà d'esame*); il secondo, che si creda « e si operi per libera elezione (*libertà di coscienza*) ». Ora in Italia, come in tutti i paesi cattolici, « la reli- « gione non viene eletta e abbracciata liberamente « dall'uomo, sibbene imposta ed infusa al bambino, il « quale si trova così vincolato l'intelletto e il cuore « da una credenza fatale, prima ch'ei possa intendere « nulla di Dio, di sè stesso, e della vita » (1). Dunque in cotesti paesi non solo non v'è, ma è impossibile che vi sia religione. — Quest'argumento non prova nulla, perchè prova troppo; e prova troppo, perchè ove mai valesse contro del cattolicismo, dovrebbe anche valere contro di ogni religione; ed ove fosse valido per li *atti religiosi*, dovrebbe anch'esser valido per li *atti morali*, anzi per li *atti umani* in generale. Ed allora è manifesta la sua assurdità, la sua ridicolaggine. Non sarebbe lecito a nessuno di *imporre* o *infundere* al bambino nulla da poterne *vincolare l'intelletto ed il cuore*, prima ch'egli possa *avere una certezza ragionevole della verità e bontà de' proprj atti*. Dunque non sarebbe lecito insegnargli a fare il bene e fuggire il male, prima ch'egli abbia studiato l'etica e il diritto; non lecito insegnargli la lingua materna, prima ch'egli sia dottore in filologia comparata; non lecito regolargli il nutrimento e il vestimento, prima ch'egli sia maestro di fisiologia e di igiene.... Laonde per rispettare nel bambino la libertà d'esame e di coscienza, si dovrebbe abbandonarlo liberamente a sè stesso, e lasciarlo liberamente morire d'inedia!

« Fatto adulto, cresce la violenza e la tirannia reli- « giosa; poichè lungi dall'esser libero di sè per accet- « tare, o no, li oblighi che a sua insaputa gli venivano « imposti co 'l rito battesimale, egli è tenuto ad adem- « pirli in forza di leggi canoniche e civili, che sanci- « scono un'obligazione iniqua con pene immorali ed

(1) Pag. XLIV-XLV.

Digitized by Google

« esecrande » (1). Ma di che tempi si tratta? Se dei secoli passati, il sistema delle leggi e delle pene era lo stesso così per le obligazioni religiose come per le civili; e non erano *inique* le obligazioni, nè *immorali* ed *esecrande* le pene, dacchè erano conformi le une e le altre ai dettami della coscienza tanto de' governanti, quanto de' governati. Se invece si tratta de' tempi nostri, come mai osano parlare di violenza e tirannia religiosa coloro stessi, che aveano pienissima libertà di abbandonare a loro talento il cattolicismo? coloro stessi, che lo dicono abbandonato impunemente, liberissimamente da quasi tutti li Italiani? e che san troppo bene, come di quell'abbandono non fosse punito nessuno, e molti anzi fossero premiati?

— Ma la *violenza e tirannia religiosa* apparisce vie più manifesta nel cattolico, quando vien assalito e conturbato da dubj circa le sue credenze: « Egli è « legato; l'anima sua è schiava; un dubio solo cui « acconsentisse, lo farebbe reo d'apostasia: tutta la « libertà che gli è concessa, sta nel poter fare più o « meno sforzi per ripetere con più o men di calore « l'arcana parola: io credo! » (2). *Legato!* e da chi? *Schiavo!* e di chi? Quel contrasto fra il dubio e la fede è un fatto psicologico tutto interiore, dove non può penetrare nè occhio, nè mano di nessun tiranno. È uno stato mentale, in cui sovente l'uomo si trova non solo per le sue credenze religiose, ma anche per le credenze morali, sociali, giuridiche, storiche, ecc. E qual è l'uomo onesto, l'uomo giusto, che in certi casi della sua vita non senta suggetta a dubj, a tentazioni, a turbamenti la sua fede nell'onestà e nella giustizia? Ma appunto in quei casi egli sente pur il dovere di resistere, di fare tutti li sforzi per mantenersi onesto e giusto. Si dirà per ciò ch'egli è legato? che l'anima sua è schiava? Ma anzi quella lotta medesima ch'egli sostiene, quelli sforzi che fa per non

(1) Pag. XLV. (2) Ibid.

Digitized by Google

mentire alla sua fede nel bene e nella virtù, sono la miglior prova della libertà di sua coscienza; laddove *legato* e *schiavo* sarebbe davvero, qualora cedendo ai sofismi delle passioni, agli allettamenti dei sensi, alle seduzioni degli interessi, venisse meno all'onestà e alla giustizia.

Lo stesso è a dire del cattolico, finchè egli è e vuole esser cattolico. Il resistere ai dubj, lo sforzarsi di rimaner fedele alle proprie credenze, non solo è un dettame imperativo della sua coscienza, ma è una guarentigia sicura della sua libertà. E poichè fede e dubio sono stati dell'animo che si escludono l'un l'altro; non può evidentemente un cattolico acconsentire ad un dubio circa le sue credenze, senza rinunciare alla sua fede religiosa; come non può un virtuoso ammettere dubj circa i suoi doveri senza perdere la sua fede morale. Nell'uno e nell'altro la rinunzia o la perdita della fede sarebbe colpevole, perchè volontaria; e sarebbe volontaria, perchè l'assenso che compie l'atto di fede, è determinato dalla volontà; onde intanto si crede inquanto si vuol credere (1); e per conseguente non si perde la fede, se non quando e perchè si vuole perderla (2). Tutti i dubj del mondo non possono scuoter la fede di chi vuole credere; e tutte le ragioni del mondo non valgono a mantener la fede di chi vuole

(1) « Credere non potest nisi volens ». S. AGOSTINO, Tract. XXVI in Iohann.

(2) « Illa quae sunt fidei certissime cognoscuntur, secundum « quod certitudo importat firmitatem adhaesionis; nulli enim « credens firmius adhaeret quam his quae per fidem tenet. Non « autem cognoscuntur certissime, secundum quod certitudo quie- « tationem intellectus in re cognita (o evidentiam ejus cui as- « sentitur, *come dice altrove*) importat; quod enim credens as- « sentiat his quae credit, non provenit ex hoc quod intellectus « ejus sit determinatus ad credibilia virtute aliquorum princi- « piorum, sed ex voluntate quae inclinat intellectum ad hoc « quod illis creditis assentiat. Et inde est quod in his quæ sunt « fidei, potest motus dubitationis insurgere in credente ». S. TOMASO, Quaest. Disput., De Veritate, q. X, a. 12, ad 6.

Digitized by Google

dubitare. Ecco il perchè nell'ordine religioso e morale la fede è una virtù, e il dubio una colpa.

90. Il razionalista invece da quella lotta interiore arguisce, tutto all'opposto, che dunque « ad un catto-« lico è interdetto l'esame e lo studio della sua reli-« gione, se non lo imprenda con la ferma volontà e « l'anticipata risoluzione di trovarla vera e divina; « dacchè l'indifferenza, cioè l'animo scevro da ogni « pregiudizio e preoccupazione, e unicamente intento « a ricercare e riconoscere la verità dove ch'ella sia « e donde ch'ella venga, repugna alla prima legge « del cattolicismo. Quell'esame infatti implicherebbe « il dubio o la sospensione dell'assenso ai dogmi di « fede; e il dubio sarebbe la negazione della fede « stessa, e secondo la Chiesa una formale apostasia » (1). Così è, certamente. Un esame della sua religione, che presupponga l'indifferenza ad essere credente o incredulo, pio od empio, è interdetto all'uomo religioso dalla sua stessa coscienza, come è interdetto all'uomo probo un esame della sua probità, e alla donna onesta un esame della sua onestà, che richieda dall'uno l'*indifferenza* ad esser galantuomo o ladro, e dall'altra l'*indifferenza* ad essere casta o prostituta. Non può una donna far quell'esame, se già non è corrotta; nè può farlo un uomo, se non è già depravato. E dovrebbe farlo l'uomo religioso, acciocchè i suoi atti possano dirsi religiosi? Tanto varrebbe l'asserire, che non può professare una religione, se non chi abbia prima rinegata ogni religione. Nuovo genere di pedagogica religiosa, che può ben convenire al razionalista nemico d'ogni fede nel sovranaturale; ma che di pien diritto repugna alla prima obligazione del cristiano, non perchè sia vietato da *leggi e pene canoniche,* ma perchè è contrario all'essenza stessa della religione e della morale.

(1) Ibid.

Digitized by Google

— « Dunque per un cattolico la libertà d'esame è « delitto » (1). — Sicuramente, quella *libertà* che presuppone l'*indifferenza*, è delitto per un cattolico, come lo è per un uomo probo e per una donna onesta, e in generale per ogni persona virtuosa; poichè il principio d'una vita virtuosa, onesta, proba, è la fede pratica, operosa, inconcussa nella virtù, nell'onestà, nella probità; e rigetterebbe volontariamente questa fede, chi si facesse lecito quell'esame. Si peccherebbe adunque da una parte contro la morale, come dall'altra contro la religione, cioè si eserciterebbe una libertà essenzialmente immorale ed irreligiosa. E vorreste che il cattolico se la pigliasse senza veruno scrupolo, anzi ne facesse il suo primo dovere? O perchè non gli dite senz'altre ambagi, che per essere un buon cattolico egli dee farsi razionalista, libero pensatore, scettico, ateo?...

Vi ha bensì un *esame della sua religione*, che anche a lui « vien permesso e raccommandato da' suoi pa« stori ». Se non che quell'esame « non è reale, ma « illusorio ». E perchè? perchè in esso « non è la ra« gione dell'uomo che va in cerca della verità, ma la « ragione del cristiano che studia di confermarsi nella « sua credenza. Quindi la fede, in tutte le discussioni « di cotal fatta, non è la materia dell'esame, sibbene « la legge; non è suggetta, ma estranea o superiore « al ragionamento. Il cattolico dovea credere egual« mente prima di quell'esame; dee credere del pari « durante l'esame; e dovrà credere non meno dopo « l'esame, qualunque sia la conclusione, a cui la lo« gica lo meni » (2). E vuol dire, che per ossequio alla libertà d'esame i *suoi pastori* dovrebbero invece raccommandargli fervorosamente di non creder nulla nè avanti, nè durante l'esame: dopo, crederà sì o no a suo piacimento. E così quei bravi pastori si sarebbero una volta meritate le lodi del razionalismo. E

(1) Pag. XLV-XLVI. (2) Pag. XLVI.

Digitized by Google

siccome l'esempio dei pastori della Chiesa dovrebbe essere naturalmente imitato dai pastori della famiglia, vuol dire inoltre, che in virtù della libertà d'esame ciascun genitore sarebbe tenuto di ammonire i suoi figliuoli con discorsi di questo tenore: — Fin qui, cari miei, avete ingenuamente creduto vostro dovere di far quello che vi abbiamo insegnato; e foste buoni e virtuosi. Ma ora che avete l'età del giudizio, dovete sapere che la vostra virtù non era virtù, perchè voi non avevate una certezza ragionevole della bontà de' vostri atti, e non li facevate per vostra libera elezione. Acciocchè dunque possiate divenire ragionevolmente e liberamente virtuosi, occorre un esame della morale che finora avete osservata. E perchè l'esame sia reale e non illusorio, bisogna che l'animo vostro sia scevro da ogni pregiudizio e preoccupazione, sia indifferente ad ogni partito. Cominciate dunque a non credervi più obligati da nessuna legge, non più suggetti a nessun dovere; ed a credervi padronissimi di non riconoscere d'ora innanzi altro Dio legislatore che la vostra logica. Siate però disposti e pronti ad andare indifferentemente dovunque essa con le sue conclusioni vi menerà. E se la vostra logica, o figliuoli, vi menerà a conchiudere, che la felicità consiste nell'arricchire per godere, e che però bisogna procacciarsi la ricchezza ad ogni costo, e occorrendo anche per via di latrocinj, spergiuri, omicidj... servitevi pure, e rubate e spergiurate e ammazzate a vostro talento. E voi, figliuole, se la vostra logica vi menerà a quest'altra conclusione, che la pudicizia è una violenza contro la natura, e che le inclinazioni naturali van sempre soddisfatte e non mai represse, accommodatevi pure, e datevi bel tempo con chi meglio vi piace, e fate allegramente copia di voi stesse a chiunque vi desidera o è da voi desiderato. —

Genitori simili, credo io, sarebbero detti infami anche dal più fanatico razionalista; e un tal abuso della libertà d'esame farebbe anche a lui schifo e spavento.

Digitized by Google

Come osa dunque proporlo e intimarlo ai pastori della Chiesa? e biasimarli e vituperarli, perchè non vogliono saperne? Oh! essi conoscono la logica un po' meglio di lui; e non confundono la logica astratta, pura, impersonale, universale, che è il migliore strumento della verità, con la logica concreta, mista, personale, individuale, che è la peggior mezzana di tutti li errori e di tutti i delitti. Non c'è bestialità che l'uomo non abbia detto e non abbia fatto seguendo le conclusioni della sua logica; ed hanno la loro logica i pazzi, come l'hanno li assassini. Tradurre adunque la libertà d'esame in licenza ad ognuno di pensare ed operare come la sua logica gli detterà, e predicarla ai giovani come criterio assoluto del vero e del bene; equivale a ripeter loro la lezione dei peggiori fra li antichi sofisti: Il vero è ciò che pare, il bene è ciò che piace. E la lezione verrà senza dubio avidamente ascoltata dai più, se non da tutti; ed avrà per effetto impreteribile di allevare una generazione così depravata da non poter più decentemente annoverarsi nè anche fra quelle del regno animale.

91. E pure di questi effetti non si cura punto il razionalista. Una sola cosa gli preme: se cioè il credente, datosi allo studio della sua religione, arrivi a confermare o a rinegare le sue credenze. Le rinega? e allora il suo studio fu *la vera critica,* fu *il vero esame.* Le conferma? oh allora « uno studio così fatto « *non* merita il nome di esame scientifico e di critica « religiosa » (1). Il criterio è commodissimo; ma non potrebb'egli con eguale commodità e con più di ragione venire ritorto? Chè, infine, non può dirsi *vera* una *critica, vero* un *esame,* se non inquanto conduce alla verità. Ora, nel caso nostro, la critica e l'esame conducono, secondo il razionalista alla negazione, secondo il credente alla confermazione della fede reli-

(1) Pag. XLVI.

Digitized by Google

giosa. Ma con la fede religiosa cade o sta anche la morale; e poichè la legge religiosa e morale è la regola della vita, dalla negazione o confermazione dell'una dipende il pervertimento o il perfezionamento dell'altra. Dunque *vera* dovrà dirsi la *critica, vero l'esame* del credente che conduce a perfezionare la vita umana, e non del razionalista che conduce a pervertirla, salvochè non si voglia sostenere che la *falsità* porti l'uomo al *bene,* e la *verità* al *male:* tesi così oltraggiosa al senso commune e al senso morale, che nessun esame, nessuna critica renderà mai accettabile alla ragione e alla coscienza umana.

Non è dunque *la vera critica, il vero esame* che facia *spavento alla Chiesa,* ma bensì la critica scettica, l'esame sofistico, che avendo per suo principio l'*indifferenza,* cioè l'esclusione di ogni fede religiosa e morale, non può avere altro *risultato finale* che lo sperpero d'ogni sentimento di religione e di moralità. E questo risultato sarà, se vuolsi, *favorevole all'eresia,* ma non mai *alla filosofia* ed *alla ragione,* finchè almeno per ragione e filosofia s'intenderà qualche cosa, che distingua specificamente l'uomo dal bruto. E perciò se la Chiesa, se ogni buon padre di famiglia « per « mantener viva la fede nel cuore de' suoi figli » li ammoniscono di ben guardarsi da quella critica e da quell'esame, non *interdicono* loro *l'uso della ragione,* ma cercano di preservarli dall'abuso del raziocinio, ossia dalla peste dello scetticismo e della sofistica, in cui non si fa della ragione un esercizio legitimo, ma uno strazio mortale.

Segue poi una descrizione dei modi tenuti dalla Chiesa nel suo apostolato, che sarebbesi detta un'iperbole in Ispagna sotto l'inquisizione di Filippo II; ma che in Italia, nel bel mezzo del secolo XIX, sarebbe da dirsi una brutta caricatura. La quale per giunta mette capo ad un dilemma con due corni sgangherati.

Il primo è questo: O i ministri della Chiesa non « sono « persuasi della verità di quelle dottrine che predicano »;

Digitized by Google

e allora sono *impostori, ciurmadori,* ecc. ecc. (1). Ma una proposizione che rappresenti, sia pure ipoteticamente, tutto il clero in corpo per una compagnia di gabbamondi, è indegna d'essere discussa in una controversia filosofica e religiosa.

Ed il secondo è quest'altro: O ne sono persuasi; e allora « devon essi pe' i primi invocare la libertà d'esame e di discussione »; giacchè *la verità* non *può paventar la ragione,* nè *dee tremare a fronte di un' objezione* (2). La verità in sè stessa, oh! no, certamente, non paventa nulla e non trema di nulla. Ma la cognizione della verità non si acquista, generalmente parlando, se non per via d'insegnamento. E dacchè son uomini al mondo, si sa che v'è insegnamento buono e insegnamento cattivo, cioè insegnamento del vero e insegnamento del falso. E si sa pure, che in generale i discepoli imparano ciò che il maestro insegna; e che per conseguente, come i discepoli di un buon maestro imparano il vero, così i discepoli di un maestro cattivo imparano il falso. Quindi i pastori della Chiesa o i padri di famiglia, che *invocassero la libertà d'esame* pe' loro fedeli o loro figliuoli, cioè li lasciassero indifferentemente ascoltare maestri e seguire insegnamenti d'ogni fatta, anche irreligiosi, immorali, scettici, atei, sotto il bel pretesto che la verità non ha da paventare nè tremare di nulla; si mostrerebbero non educatori, ma traditori de' fedeli e dei figliuoli.

Del resto, i primi a smentire co' fatti quell'indifferenza, quella libertà da loro decantata a parole, sono appunto i liberali razionalisti rivoluzionarj; i quali tostochè giungono ad arraffare il governo d'un commune, d'una provincia, d'uno Stato, prima e suprema loro cura si è di appropriarsi la direzione di tutte le scuole publiche e private, e adoperare ogni specie di violenza e persecuzione contro di quelle che non si

(1) Pag. XLVII. (2) Ibid.

Digitized by Google

conformino ai loro programmi. E allora se venisse qualche ingenuo ad intonar loro la canzone della *verità* che non paventa e non trema di nulla, dell'*indifferenza e libertà* d'esame necessaria, ecc.; la risposta più benigna che potesse toccargli, sarebbe l'esclamazione tra sdegnosa e beffarda: che tipo d'imbecille!

92. Al dilemma scornato succede un confronto fra l'apostolato cristiano ed il razionalistico; ma il valore storico del confronto risponde appuntino al valore logico del dilemma. Del primo apostolato si dice, che « non può e non sa esercitare la sua missione con « altri modi persuasivi fuorchè con prigioni e catene, « torture e roghi »; del secondo invece, che « non vuole « altre armi per annunziare il suo evangelio, fuorchè « lo splendore della verità, la potenza della ragione, « e l'efficacia del convincimento » (1). Vi ha qui una contrafazione così enorme della storia, che, non dico a scusarla (nessuna scusa sarebbe ammissibile), ma solo a spiegarla bisogna pur confessare, che lo spirito di parte, fomentato dalla lettura degli enciclopedisti e dei giansenisti, produce un tale accecamento da non lasciar più vedere la luce del sole in pieno meriggio. Se vi ha in tutta la storia un fatto veramente, assolutamente certo, si è questo che l'apostolato cristiano esercitò ed esercita la sua missione di convertire li infedeli, i pagani, li idolatri, li increduli, con un solo ed unico mezzo: la predicazione dell'Evangelio, l'efficacia della divina parola, suggellata da milliaja e milliaja di apostoli co 'l loro martirio. A prigioni e catene e torture e roghi non si ricorse giammai per la propagazione della fede tra i non cristiani, ma solo per la sua difesa contro di coloro che publicamente la rinegavano. E quel ricorso era opera tanto del diritto canonico, quanto del diritto civile, allorchè l'eresia o l'apostasia era, nella coscienza della cri-

(1) Pag. XLVII-XLVIII.

Digitized by Google

stianità, un delitto non solo contro l'ordine religioso, ma contro l'ordine sociale.

Al contrario, il così detto apostolato razionalistico, cioè ogni publica impresa di riforma anticattolica o anticristiana, non si effettuò mai con la pura e pacifica potenza della verità e della ragione, ma sempre con la forza, con la violenza. E quanto a persecuzioni e torture e stragi e carnificine d'ogni sorte, ne ha commesso infinitamente più la riforma protestante e la rivoluzione francese in pochi anni, che l'inquisizione romana nè sei o sette secoli di sua possanza. E pure, ad onta di tutte le atrocità del protestantesimo e della rivoluzione i liberali non cessano mai di esaltare i *grandi principj* dell'uno e dell'altra!

Ma se il confronto dei due apostolati è favoloso nell'esporre i mezzi che adoperano, è inoltre ridicolo nel valutare li effetti che ottengono. Agli apostoli del razionalismo « tutto il mondo incivilito ha risposto « sempre: vi credo! » Ed agli apostoli della Chiesa « tutto il mondo intelligente e libero viene da più « secoli gridando in su 'l viso: ipocriti, mentite! » (1). Dunque in virtù della prima parte *tutto il mondo incivilito* ha creduto e crede sempre ai predicatori razionalisti, ossia fu ed è unanime nel professare ogni sistema razionalistico di religione, di morale, di politica.... Ora e quei predicatori ed i loro sistemi furono sempre nelle età passate, come sono più che mai nell'età nostra, varj e diversi, discordi ed opposti fra loro; le contradizioni, le contese, le guerre sono lo stato loro naturale, permanente: dunque ove tutto quel mondo avesse mai creduto e credesse a tutti, il suo credo sarebbe la negazione, l'impossibilità di ogni credenza qualsiasi; poichè importerebbe un credere e discredere le stesse cose non solo da un di all'altro, ma nello stesso momento, con una volubilità così comica da vergognarsene tutti li arlecchini e i pulcinelli

(1) Pag. XLVIII.

Digitized by Google

in tutto il campo delle idee e dottrine religiose, filosofiche, etiche, politiche, giuridiche, sociali (quello delle scienze matematiche e fisiche è fuori della nostra controversia), non già il sognato *trionfo del vero,* ma un tale abisso di confusione, di anarchia mentale, che non ha esempio in nessuna delle età precedenti. Le scuole e le sètte, diverse e contrarie e nemiche fra loro, si vennero e si vengono moltiplicando con sì morbosa fecondità, che nessuna statistica potrebbe darne un conto nè anche approssimativo. Non c'è verità così evidentemente assoluta e necessaria, che non siasi negata; non c'è errore così evidentemente assurdo ed obbrobrioso, che non siasi affermato; talchè oggimai il trovare, fuori della Chiesa cattolica, una diecina d'uomini che sieno dello stesso parere in religione, in filosofia, in etica, in politica, ecc., sarebbe impresa disperata. E quest'anarchia delle menti, aggravata dall'anarchia degli animi, porterebbe difilato in brevissimo tempo allo sfacelo della società umana, se li stessi governi liberalissimi non usassero le forze materiali, di cui possono ancora disporre, ad impedire che la libertà di pensiero e di parola non abbia il suo naturale compimento nella libertà di azione; sì che ognuno possa fare tutto quel che gli piace, come può dire e credere tutto quel che gli pare. Ma il dì che la libertà, cioè la licenza, cioè l'anarchia giungesse ad abbattere anche l'autorità militare, come ha già demolito ogni altra autorità religiosa, morale, civile, domestica, ecc.; si vedrebbe issofatto che *il risultato ultimo e definitivo* di tutte le libertà decretate dalla rivoluzione non è e non può esser altro che la sconfitta della civiltà e la ricaduta nella barbarie.

94. Seconda ragione: « Nel cattolicismo sono mi-
« steri inaccessibili al ragionamento, che però esigono
« fede cieca e sottomissione assoluta » (1). — Nè pur

(1) Pag. XLIX.

Digitized by Google

questo argumento è esposto nei termini proprj dell'apologetica cristiana. Fede cieca sarebbe una fede senz'alcun motivo, un credere senza nessuna ragione di credere: un atto impossibile ed assurdo. E qual è mai l'apologista, che vorrebbe ragguagliare ad un atto simile la fede nei misteri della sua religione? Questa fede non è cognizione scientifica, perchè non apprende direttamente, intrinsecamente il suo oggetto nè per intuizione, nè per dimostrazione. Ma è credenza ragionevole, perchè fondata su prove, le quali se non dimostrano la verità oggettiva de' misteri, dimostrano benissimo la loro credibilità suggettiva. E però questa credenza è così ragionevole come tutte quelle altre, che costituiscono sì gran parte della vita mentale e pratica dell'uomo, il quale intanto crede certe cose, inquanto le vede e le sa credibili: *Non enim crederet*, dicea S. Tomaso, *nisi videret ea esse credenda* (1). Laonde in ultimo costrutto la credenza ai misteri, come ogni altra credenza alle verità che si ammettono su la parola di un testimonio o di un maestro, è sempre un atto della ragione.

E che cosa risponde il razionalista? Risponde in primo luogo, che « se i misteri sono verità, non debbono mai poter essere contrarj alla ragione; e quando « anche non si possa comprendere e dimostrare la loro « intima natura ed essenza, devesi bene poter annullare tutte le objezioni che vi si muovano contro » (2). E così fanno per l'appunto tutti i trattati di teologia dogmatica e di apologetica cristiana; e di tutte le objezioni che vennero o vengono accampate contro i misteri della fede, non ve n'ha nessuna ch'essi non abbiano ampiamente discussa e debitamente annullata. Anzi per questo rispetto corre, massime oggidì, un grandissimo divario fra li apologisti e i nemici del cristianesimo. Ed è, che i primi tengono conto di tutte le objezioni dei secondi, e le riferiscono, le esaminano,

(1) V. il testo citato sotto il n. 32, pag. 76. (2) Pag. XLIX.

Digitized by Google

le confutano in piena regola; laddove i secondi, generalmente parlando, o ignorano o trascurano e taciono affatto le risposte dei primi; e seguitano a ripetere i loro spropositi come se nessuno li avesse mai rilevati, e le loro calunnie come se non fossero mai state da nessuno smentite. Chi adunque mostra di sapere praticamente rispettare e apprezzare la libertà d'esame, sono li scrittori cristiani; e chi manomette e sopprime in effetto quella libera discussione, che a parole canta e ricanta fino alla nausea, è la turba degli scrittori positivisti, naturalisti, razionalisti, evoluzionisti, ecc.

Risponde in secondo luogo, che siccome « la teologia « cattolica presume di convincere il mondo dell'obli- « gazione rigorosa, indeclinabile di prestar fede alle « dottrine della Chiesa »; così i dottori cattolici devono non solo « permettere, ma anzi raccommandare e pre- « scrivere l'esame e la discussione de' loro argumenti; « perchè senza esame e discussione non può aversi « un convincimento ragionevole; e senza un ragione- « vole convincimento non si dà nè fede, nè religione » (1). Ma che altro han fatto, che altro fanno i dottori cattolici dall'età apostolica fino alla nostra? E ci fu mai, o potrebb'esserci fra loro un insensato, che esponendo i suoi argumenti non intendesse di permettere che fossero presi in esame da coloro, ch'egli vuol persuadere? Se stesse qui la famosa libertà d'esame, i suoi veri maestri sarebbero proprio li apostoli, i dottori, i missionarj cattolici, da S. Paolo al cardinale Lavigerie. Ma la libertà d'esame, da cui essi con tutta la Chiesa aborriscono, si è quella, ripetiamolo, che sotto il pretesto di rendere razionale la fede, prescrive ai credenti di non creder più nulla, di non dare più ascolto se non ai sofismi degli increduli; e quando avranno l'intelletto pervertito ed il cuore viziato, in teoria ed in pratica, da tutti li artifizj pestilenziali dell'incredulità, allora tornino pure a credere, se potranno; e quella,

(1) Pag. XLIX.

Digitized by Google

si, sarà una credenza ragionevole!.... Or bene, che questa satanica libertà venga bandita e praticata dalla massoneria, come il metodo più spedito e spicciativo a conseguire il suo fine di sterminare dal mondo ogni credenza cristiana, religiosa, morale, per surrogarla con un naturalismo che non riconosce nell'uomo se non la vita animale; è un procedere conforme alla sua natura: chi vuole il fine, dee pur volere il mezzo. Ma che banditori di tale libertà si facessero quei razionalisti, i quali nel nome di Kant intendevano di purificare e rinvigorire, non già di corrompere e spegnere la fede religiosa; è una contradizione, di cui ha ben da pentirsi non meno la logica che la coscienza.

95. Terza ragione: « La corruzione originale del « cuore piega l'uomo a scuotere il giogo della fede « ed a rompere il freno della legge divina » (1). — E qual è la risposta del razionalista? Dichiara anzitutto di « lasciare da un lato il fatto o mito della caduta « primitiva » (2): quasi che fosse cosa indifferente a spiegar l'origine e la diffusione del male nel genere umano l'ammettere, o no, la realtà storica di una caduta, di una colpa de' protogenitori: realtà non solo attestata da una tradizione perpetua ed universale, che vie più si accerta quanto meglio si van discoprendo le origini di tutte le nazioni e di tutte le religioni del mondo; ma ormai confermata eziandio, almanco indirettamente o implicitamente, da quella stessa *scienza* positiva, che vuol relegato fra i miti ogni dogma cristiano e religioso; poichè la così detta *legge di eredità,* ond'essa mena un vanto e fa un uso così esaggerato, e sovente così strano e ridicolo, riduce in tesi o ipotesi fisiologica la *discendenza,* la propagazione del male come del bene, del vizio come della virtù, della colpa come del merito, di generazione in generazione.

Replica poi, che la mala inclinazione dell'uomo

(1) Pag. L. (2) Ibid.

Digitized by Google

« proverebbe anzi che bisogna allargare la discus-
« sione, non già restringerla e soffocarla; che con-
« viene mantener tanto più libero il campo all'esame
« ed alla critica, non già interdirlo e scommunicarlo.
« Perocchè quanto sono maggiori li ostacoli, che po-
« trebbero contrastare alla verità l'accesso e il do-
« minio nel cuore umano, di tanto più efficaci e sicuri
« mezzi ella ha bisogno per potervi penetrare. Ora
« se n'escludete il ragionamento, qual via le rimane
« più aperta da guadagnarsi l'assenso di una creatura
« intelligente? » (1). — È un'argumentazione fallace. Li *ostacoli*, che sogliono chiuder la via alla verità, sono principalmente li errori, in cui la ragione è travolta dalla corruttela degli affetti e delle passioni. Dunque i mezzi efficaci e sicuri acciocchè l'uomo eviti o corregga quelli errori, e non ismarrisca o ritrovi la verità, consistono principalmente nel guardarsi dai ragionamenti falsi ed attenersi ai ragionamenti veri. Ora il razionalista co 'l bandir libero il campo all'esame ed alla critica, che fa egli? Eccita l'uomo a fare da sè e ascoltare da altri indifferentemente ogni sorta di ragionamenti. E poichè su d'ogni tema la verità è una, e l'errore vario e moltiplice all'infinito; non v'ha dubio che i ragionamenti falsi sopravanzeranno di gran lunga i ragionamenti veri; onde quell'eccitazione del razionalista equivale in pratica ad un canone, che è la negazione di ogni logica e di ogni morale: cioè, che per arrivare alla cognizione e al possesso della verità, il più efficace e sicuro mezzo si è di infarcirsi e rimpinzarsi la testa di tutti li errori possibili, di tutti i sofismi e cavilli più maliziosi, fraudolenti, scelerati; e dopo che la ragione avrà toccato il fondo del pervertimento e della depravazione, oh! allora si fidi al suo raziocinio; tiri la conseguenza; e quella è la verità!

Tutt'altra, per fermo, è la disciplina logica e morale,

(1) Pag. L.

Digitized by Google

che inculcano i dottori della Chiesa come i padri di famiglia. Perchè possa la verità penetrare nelle anime, di cui essi hanno la cura, non interdicono già loro l'esercizio della ragione e ogni uso del raziocinio; ma pongono ogni studio ed ogni sforzo ad informarli di ragionamenti veri, e preservarli da ragionamenti falsi. E non gridano già, come li calunnia il razionalista: « Guaj a chi pensa, riflette, ragiona, e discorre su le « nostre dottrine! » (1) chè sarebbe un linguaggio da dementi; ma invece raccommandano a tutti di pensarci e rifletterci su ben bene, e di ragionarne e discorrerne così assiduamente fra loro da imprimersele nell'intelletto e nel cuore in modo che divengano la norma abituale di tutti i loro pensieri e giudizj, la guida costante di tutti i loro affetti e voleri, la regola impreteribile di tutti li atti della loro vita (2). Non li mandano però, oh! no davvero, ad imparare le verità religiose e morali, dai maestri di irreligione ed immoralità, come non li mandano alle scuole del vizio per apprendere la virtù; poichè il concedere, anzi il consigliar loro la libertà del vizio e dell'errore è una razza di liberalismo, che nessun dottore cristiano come nessun padre onesto ammetterà giammai nel suo sistema di educazione.

Soggiunge poi: « Se la corruzione originale s'invo- « casse in un senso pratico e morale, potrebbe ancora « tolerarsi; ma qui si tratta di dogmi, non di precetti; « di fede, non di costumi; di verità, non di virtù; e in « questo senso teorico e speculativo il pretesto delle « torte inclinazioni è al tutto fuor di proposito » (3).

(1) Ibid.

(2) Tutti insieme i filosofi e li scienziati d'ogni tempo e d'ogni luogo non han saputo dire su la convenienza, l'utilità, la necessità, l'obligazione suprema di meditare e scrutare indefessamente la verità, quanto ne disse il solo Davide in un solo de' suoi salmi, il CXVIII, celebrandola come *lex, verbum, eloquium, sermo, mandatum, testimonium, judicium, justitia, justificatio*... di Dio stesso. (3) Pag. LI.

Digitized by Google

— Falso, falsissimo. Qui si tratta di religione, e perciò di dogmi che implicano precetti, di fede che regola i costumi, di verità che importano virtù. Nella religione non vi ha nulla d'ordine così teoretico e speculativo, che non entri pure nell'ordine pratico e morale: qui dunque più che in ogni altro caso va tenuto conto delle *torte inclinazioni;* e fa d'uopo di tutte le cautele possibili per impedire che ne venga offuscata la mente, soggiogata la volontà, e traviata la ragione.

— Cautele affatto inutili; perchè « qualunque sia la « questione, se io sento di essere dalla parte del vero, « tutti i sofismi di un cuore corrotto e depravato non « potranno mai nulla contro le mie ragioni; e mi creda « o no, io riuscirei sempre a mettere in chiaro i suoi « errori, e ridurlo al punto di confessarsi o vinto o « mentecatto » (1). — È una spampanata, che dà a divedere molta baldanza giovanile, ma poca conoscenza della storia, e pochissima esperienza della vita. I sofismi di un cuore corrotto e depravato non han ceduto mai, nè mai cederanno alle ragioni e dimostrazioni della verità; e l'assunto di ridurre un sofista al punto di confessarsi vinto o mentecatto, non può pigliarselo se non chi non abbia nessun'idea di quel che sia un sofista. Costui troverà sempre e poi sempre ragioni da impugnare le verità più evidenti, come da difendere li errori più palpabili (2). Una logica che possa convincere chi non vuol essere convinto, o costringere al silenzio chi non vuol tacere, non s'è ancora trovata, nè mai si troverà. Per i sofismi che nascono da semplice errore di mente, la logica ha buoni rimedj; ma per i sofismi che pullulano da vizio del

(1) Ibid.

(2) S. Agostino esprimeva non solo un ammonimento di logica, ma un fatto di sua propria esperienza, quando sentenziava: « Nihil quamlibet copiosissimis subtilissimisque argu- « mentis posse suaderi, cui non ex parte contraria, si adsit « ingenium, non minus acriter vel fortasse acrius resistatur ». Contra Academ., lib. III, c. 14.

Digitized by Google

cuore, lì argumenti della logica non valgon nulla: se v'ha speranza di guarirli, è tutta e sola nei farmachi della religione e della morale.

— « Che! La forza de' vostri argumenti dipende « per avventura dalle disposizioni morali dell'uditore? « Dunque le ragioni della vostra teologia provano bene « con un divoto, e non provano nulla contro un liber- « tino? Dunque la logica del vostro cattolicismo dee « parere concludente ai santi ed assurda ai pecca- « tori? » (1). Ebbene, gnorsì: quella che sembra al razionalista una stranezza ridicola, è una solenne verità; e quella che gli sembra una prova trionfale, è una solenne sciocchezza. La forza persuasiva degli argumenti dipende sempre in ultimo costrutto dalle disposizioni morali dell'uditore: proprio così! E nessun argumento ebbe mai, nè mai potrà avere la forza di persuadere un uditore, che non sia disposto ad essere persuaso.

È questo un fatto psicologico, che ognuno di noi ha le mille volte sperimentato in sè medesimo ed osservato in altri. Uno stesso ragionamento con uditori dello stesso ceto, dello stesso grado di cultura, ha nello stesso tempo effetti diversissimi. Per li uni è una dimostrazione magnifica; laddove per altri prova poco, prova nulla, prova l'opposto; sì che negli uni desta commozione, entusiasmo; altri lascia freddi, indifferenti; in altri eccita fastidio, sdegno, disprezzo, derisione. Ed una stessa persona, in tempi e condizioni differenti, dà allo stesso ragionamento un peso, un valore diversissimo: ora una forza ineluttabile, ora qualche probabilità o verosimiglianza, ed ora non ci vede più altro che falsità e fallacia. E pure il ragionamento è un solo, è lo stesso; si rivolge tal quale ad ogni uditore, e si ripete tal quale in ogni tempo. Dunque il suo valore persuasivo non dipende tutto dalla sua intrinseca natura; e se questa è oggettiva-

(1) Pag. LI.

Digitized by Google

mente una ed identica, quello è suggettivamente moltiplice e diverso: diversità che non può derivare se non dalle diverse disposizioni e condizioni degli uditori. Ecco perchè l'antica sapienza, e più ancora la sapienza cristiana raccommandano allo studioso prima e sopra di tutto l'*amore* della verità. Vuol dire che per arrivare a conoscerla bisogna amarla. E chi la cerca, non per puro amore di lei stessa, ma per altri fini e motivi, proponimenti ed interessi quali che sieno, troverà sempre e solo quello che cerca, ma non troverà mai la verità.

Ed ecco perchè il Leibniz poteva a buon diritto affermare: « Si la géométrie s'opposait autant à nos « passions et à nos intérêts présents que la morale, « nous ne la contesterions et ne la violerions guères « moins, malgré toutes les démonstrations d'Euclide et « d'Archimède, qu'on traiteroit de rêveries, et croiroit « pleines de paralogismes » (1). Così è, così è! Se le matematiche hanno l'invidiabile privilegio di poter dire indubitate, inconcusse le loro tesi e le loro dimostrazioni, si è perchè esse non hanno attinenze dirette e sensibili con la vita pratica dell'uomo. Ma nè anche le verità matematiche godrebbero del loro privilegio, ove li uomini trovassero qualche utile o piacere a negarle. Chè, in tal caso, come si udirono e si odono molti filosofanti, molti dottoroni ad insegnare che Dio è un mito, il mondo è infinito, lo spirito è materia, i fenomeni intellettuali e morali son fenomeni fisici e mecanici...; così senza dubio si sarebbero uditi e si udirebbero molti altri a sostenere che il circolo è quadrato o il quadrato è rotondo, che la parte è maggiore del suo tutto o il tutto è minore della sua parte, che due e due fan tre o cinque o zero....

E prima del Leibniz avea già Francesco Bacone assai ben avvertita l'influenza che hanno le male disposizioni dell'animo, (pregiudizj, affetti, passioni di

(1) Nouveaux Essais, liv. I, chap. II, § 12 (ediz. Erdmann).

Digitized by Google

ogni sorte) nella ricerca della verità. In que' suoi *Aphorismi de interpretatione naturae*, premessi al *Novum Organum*, le annovera e le classifica sotto il nome di *idoli* fra i principali ostacoli all'acquisto e all'incremento della scienza, siccome quelle che offuscano e conturbano talmente la ragione da farle scambiare il vero co 'l falso, la realtà con l'apparenza (1).

E molto prima del Bacone avea pur S. Tomaso rilevato quale e quanta parte abbiano nel *retto giudizio*

(1) Novum Org., lib. I, § XXXVIII: « *Idola* et notiones falsae, « quae intellectum humanum jam occuparunt, atque in eo alte « haerent, non solum mentes hominum ita obsident, ut veritati « aditus difficilis pateat; sed etiam dato et concesso aditu, illa « rursus in ipsa instauratione scientiarum occurrent, et molesta « erunt, nisi homines praemoniti, adversus ea se, quantum fieri « potest, muniant.

« § XLI. *Idola tribus* sunt fundata in ipsa natura humana, atque « in ipsa tribu seu gente hominum. Falso enim asseritur, sensum « humanum esse mensuram rerum; quin contra, omnes percep- « tiones, tam sensus quam mentis, sunt ex analogia hominis, « non ex analogia universi. Estque intellectus humanus instar « speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam naturae « rerum immiscet, eamque distorquet et inficit.

« § XLII. *Idola specus* sunt idola hominis individui. Habet « enim unusquisque (praeter aberrationes naturae humanae in « genere) specum sive cavernam quamdam individuam, quae « lumen naturae frangit et corrumpit; vel propter naturam cu- « jusque propriam et singularem; vel propter educationem et « conversationem cum aliis; vel propter lectionem librorum et « auctoritates eorum quos quisque colit et miratur; vel propter « differentias impressionum, prout occurrunt in animo praeoc- « cupato et praedisposito, aut in animo aequo et sedato, vel « ejusmodi; ut plane spiritus humanus (prout disponitur in ho- « minibus singulis) sit res varia, et omnino perturbata, et quasi « fortuita.

« § XLIX. Intellectus humanus luminis sicci non est, sed re- « cipit infusionem a voluntate et affectibus: id quod generat *ad* « *quod vult scientias;* quod enim mavult homo verum esse, id « potius credit. Rejicit itaque difficilia, ob inquirendi impatien- « tiam; sobria, quia coarctant spem; altiora naturae, propter « superstitionem; lumen experientiae, propter arrogantiam et « fastum, ne videatur mens versari in vilibus et fluxis.... Denique « innumeris modis, iisque interdum imperceptibilibus, affectus « intellectum imbuit et inficit ».

Digitized by Google

le disposizioni della mente e della volontà: « Rectum « judicium in hoc consistit, quod vis cognoscitiva ap- « prehendat rem aliquam, secundum quod in se est. « Quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis « apprehensivae: sicut in speculo, si fuerit bene dis- « positum, imprimuntur formae corporum secundum « quod sunt; si vero fuerit speculum male dispositum, « apparent ibi imagines distortae et prave se habentes. « Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad « recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem « radicaliter ex natura, consummative autem ex exer- « citio.... Et hoc dupliciter: uno modo directe ex parte « ipsius cognoscitivae virtutis, puta quia non est im- « buta pravis conceptionibus, sed veris et rectis. — « Alio modo indirecte ex bona dispositione appetitivae « virtutis; ex qua sequitur quod homo bene judicet de « appetibilibus; et sic bonum virtutis judicium conse- « quitur habitus virtutum moralium » (1).

Questa dottrina di S. Tomaso e di Bacone quadra ottimamente al caso nostro. Se la buona disposizione dell'intelletto e dell'animo è necessaria al retto giudizio in generale, non è dunque men necessaria a rettamente valutare la forza dimostrativa degli argumenti. E se una mente ed una volontà mal disposta è inetta a quel retto giudizio, non è dunque meno inetta a questa giusta valutazione. Quindi per apprezzare il valore persuasivo delle *ragioni della teologia* non occorre già di essere un *divoto*, ma occorre bensì di non essere un *libertino*. E per apprezzare la forza conclusiva della *logica del cattolicismo* non si richiede già di essere un *santo*, ma ben si richiede di non essere un *peccatore*. Il peccatore o il libertino come tale non riconoscerà mai concludente nessuna logica, nessuna ragione contro di lui; perchè ove cominciasse a riconoscere il suo torto, cesserebbe d'essere quel ch'era; e se non un santo o un divoto, sarebbe già

(1) Summ. Th., II-II, q. LI, a. 3 ad 1.

Digitized by Google

di certo un convertito all'amore del vero e del bene. Dunque finchè egli rimane volontariamente immerso nel vizio, sarà sordo a tutte le ragioni che lo condannano; e se pur le ascolterà, esse a' suoi orecchi soneranno cavilli, sofisterie, ciance nojose ed importune. Cominci a liberarsi dal giogo delle sue passioni: e sarà tosto in grado di sentire, di valutare la forza di quelle ragioni; sarà lui il primo a vergognarsi d'aver potuto disconoscere ragioni così evidenti, ed impugnarle con objezioni così frivole ed insensate.

Non sono adunque i dottori cattolici che non abbian « nulla da opporre ai sillogismi di un ladro »; e si turino « fino li orecchi per non ascoltare i sofismi di « un miscredente » (1); ma è il ladro che si fa beffe di ogni opposizione a' suoi sillogismi; ed è il miscredente che chiude li orecchi ad ogni confutazione de' suoi sofismi. Perocchè il sillogizzare, il sofisticare dell'uno o dell'altro è opera di una mente accecata dalla cupidigia della roba altrui, o dall'odio della fede cristiana: cecità mentale, che tanto impedisce di vedere la luce del vero, quanto la cecità fisica di vedere la luce del sole.

96. Quarta ragione: « Il popolo per la sua ignoranza « è incapace di ragionare in fatto di religione » (2). — Un apologista non direbbe così. O per ragionamento religioso s'intende un trattato di teologia speculativa, un'esposizione filosofica e una difesa scientifica dei dogmi cristiani: e allora l'apologista direbbe, che ne è incapace non solo il popolo ignorante, ma anche la massima parte del ceto culto; nel quale si legge e si scrive e si sa molto di moltissime cose, ma nulla e men che nulla di teologia. O invece per ragionamento religioso s'intende quella specie di considerazione e riflessione, che alle credenze dogmatiche e morali applica i dettami del buon senso e della buona co-

(1) Pag. LI. (2) Ibid.

Digitized by Google

scienza, per cavarne sopratutto ajuti e conforti ad amare vie più Dio ed il prossimo, a rinfervorarsi nello zelo di esercitare ogni virtù e fuggire ogni vizio, ad usare parcamente dei beni e sopportare piamente i mali della vita: e allora l'apologista direbbe, che di questo ragionamento sono capaci molti più fra il popolo ignorante che fra il céto culto; poichè in quello prevale una fede che eleva la mente ed il cuore al cielo, a Dio; in questo un'incredulità che è cieca ad ogni luce e sorda ad ogni voce divina.

Quindi la risposta del razionalista non ha più nessun valore. Se il popolo, dic'egli, è inetto a ragionare in fatto di religione, la conseguenza è che « si dovranno « interdire i ragionamenti religiosi del vescovo, del « paroco, del teologo »; o permettere anche « quelli « dello scrittore, del professore, del giornalista. O li- « bertà per tutti, o a tutti silenzio » (1). — Ma ridutta l'incapacità o ignoranza del popolo ne' suoi veri limiti, la conseguenza legitima è questa sola: che l'instruzione religiosa dev'essere proporzionata e accommodata alla sua intelligenza: cosa che i vescovi e i parochi e i teologi sanno benissimo senza bisogno di andare ad impararla dai razionalisti. L'altra conseguenza invece, che a tutti sia data la stessa libertà di predicare al popolo così pro come contro della religione; sarà valida nel sistema di coloro, che hanno l'infernale proposito di spogliare il popolo d'ogni credenza e d'ogni idea religiosa: ma per tutti coloro che ripongono nella religione il primo e principale fondamento di tutto l'ordine sociale e civile, la prima e principal condizione della salute, della pace, della felicità dei popoli, quella conseguenza sarà sempre così abominevole come la libertà di predicare e promuovere publicamente la dissoluzione della società, il suicidio del genere umano.

(1) Pag. LI-LII.

Digitized by Google

97. Quinta ragione: « La libertà di esame conviene « bensì a quei paesi, che non sono in possesso della « cattolica verità; non punto a quelli che hanno già « la fortuna di possederla » (1). — Nè pur a questa distinzione vorrebbe mai afferrarsi un apologista cattolico. Per lui quella libertà o licenza d'esame è essenzialmente, intrinsecamente malvagia, perchè ragguaglia in diritto il falso al vero, il male al bene; perchè legitimando la negazione publica d'ogni credenza religiosa e morale, conduce fatalmente ad abolire ogni principio, ogni idea di dovere, di diritto, di obligazione; e per conseguente a distruggere li elementi costitutivi di ogni società domestica e civile. Dunque non può convenire nè ad un paese cattolico, nè a verun altro.

Non reggendo però l'objezione, cade da per sè la risposta del razionalista: « Se la Chiesa, dic'egli in « primo luogo, è certa di trionfare con la sua parola « fra genti acattoliche; perchè dispera delle sue forze « in mezzo a coloro, ch'essa chiama suoi figli? » (2). — La Chiesa non approva, non domanda in nessun luogo quella falsa libertà, che è vera anarchia. Fra genti acattoliche non chiede altro che la libertà di predicare e praticare l'Evangelio, come nella sua tradizione si è per dicianove secoli predicato e praticato. E le basta per aver fede nel trionfo della sua parola. Tanto più adunque dee bastarle co' suoi figli. Ai quali però ella non consiglierà mai, nè per quanto sta in lei, concederà mai quella libertà, che repugna a tutti i suoi dogmi ed a tutte le sue leggi. Dirassi perciò ch'ella *dispera delle proprie forze?* Dunque dovrebbe una madre permettere, anzi prescrivere a' suoi figli la libertà di darsi ad una vita scapestrata e dissoluta; perchè altrimenti ella mostrerebbe di non aver fiducia nella potenza del suo amore? E allora perchè non dovrebbe anche lasciare, anzi raccommandare che si avvelenassero da sè o fossero avvelenati da altri, per

(1) Pag. LII. (2) Ibid.

Digitized by Google

mostrare così di non disperare della virtù de' suoi antidoti? Ma un simile discorso non lo terrebbero ad una madre nè anche i canibali: ed osano i razionalisti tenerlo alla Chiesa? e tenerglielo in nome del diritto, della giustizia, dell'onestà, della civiltà, della scienza, del progresso?.... Qualche scusa avrebbero avuto ne' secoli passati, quando la Chiesa poteva adoperare anche la forza per allontanare i suoi figli dai pericoli della predicazione e della stampa anticristiana (benchè con quell'uso della forza ella si diportasse in realtà come avrebbe fatto, potendo, la migliore delle madri); ma le loro lagnanze e querele sono a' tempi nostri calunnie ancor più stupide che maligne.

Aggiunge in secondo luogo un altro dilemma non meno sdruscito del primo: « O l'uomo è tenuto a pro-« fessare ciecamente la religione in cui venne allevato, « senza dover accertarsi che sia la vera: e allora « fanno male tutti coloro, che si convertono al catto-« licismo; peggio fa la Chiesa, che invia da per tutto « missionarj a propagare la sua fede » (1). — Via anzitutto quel *ciecamente* che suona, come già s'è veduto, una goffaggine. L'uomo è tenuto a professare la vera religione; e se ebbe la sorte d'esser nato ed allevato in quella, deve in quella vivere e morire. Il dovere di accertarsi che sia la vera, incumbe solo a coloro che vengano a dubitarne. E siccome contro la verità non possono darsi se non argumenti fallaci, e quindi solubili; esaminino conforme ai criterj della logica e della coscienza i loro dubj; e non tarderanno a riacquistare la pace, che aveano perduta: a patto, ben s'intende, che cerchino la soluzione di quei dubj dove può trovarsi, ossia che la chiedano a maestri o a libri, da cui può essere data. Perocchè se ricorressero invece a dottori o scrittori increduli, scettici, atei, mostrerebbero di volere, non già la soluzione, ma la conferma de' loro dubj. E allora no, per fermo, non tornerebbero

(1) Pag. LII-LIII.

Digitized by Google

ad accertarsi che la loro religione è la vera; ma sarebbe colpa della loro volontà, e non torto della loro religione.

— Sono adunque nello stesso caso i seguaci di ogni culto; e devono tutti attenersi immutabilmente a quello in cui vennero allevati. — La conclusione corre liscia nel supposto che tutte le religioni, per diverse ed opposte che appajano, sieno della stessa natura, vale a dire che nessuna fra esse sia la vera e la sola vera. Ma quel supposto è assurdo. Come repugna il non ammettere fra tante false divinità un solo ed unico vero Dio; così repugna il non ammettere fra tanti culti falsi una sola ed unica vera religione. Tal è il cristianesimo; e l'apologetica ne apporta tante prove filosofiche, storiche, morali, da non lasciare nessun dubio in chiunque non sia anticipatamente risoluto di non lasciarsi persuadere.

Vi ha pertanto una differenza essenziale fra la religione cristiana e tutte le altre. Ed è, che quanto più a fondo si esaminano, si scrutano, tanto più si chiarisce e si accerta la verità di quella e la falsità di queste; onde li argumenti contro di quella riescono objezioni più o meno speciose, ma inconcludenti; laddove le objezioni contro di queste sono dimostrazioni irrefragabili. Non sussiste adunque il preteso ragguaglio di queste con quella, nè si trovano nella stessa condizione i fedeli dell'una ed i seguaci delle altre. I primi credono inquanto ragionan bene, e divengono miscredenti quando si danno a ragionar male: li altri invece rimangono nelle loro superstizioni finchè non ragionano o sragionano, e le rigettano tosto che pervengano a ben ragionare; ossia nei primi l'abbandono delle credenze è un rinegare, negli altri invece l'abbandono delle superstizioni è un riconoscere quelle verità teoretiche e pratiche, in cui consiste la religione e l'etica naturale: verità, che mentre all'uomo si manifestano co 'l retto uso della ragione, gli porgono insieme i preamboli, come S. Tomaso li chiama, del cristiane-

Digitized by Google

simo; cioè gli avviano la mente e gli dispongono il cuore a ricevere e gustare le divine rivelazioni dell'Evangelio.

Il primo corno del dilemma è dunque spuntato; saggiamo il secondo: « O invece l'uomo ha il dovere « di rendersi ragione delle sue credenze, e quindi co- « noscere la verità della religione, in cui venne da « bambino iniziato: e allora a tutti, infedeli e cristiani, « protestanti e cattolici, non solo è lecito, ma obliga- « torio lo studio e l'esame della loro fede; hanno tutti, « non che il diritto, ma il debito rigoroso di abjurarla, « quando non l'abbiano riconosciuta vera » (1). — Sta però a vedere come abbia da intendersi cotesta obbligazione. Vuol dire che si ha un dovere speciale di sottoporre le credenze, la religione ad uno studio filosofico, scientifico, e di non professarle se non dopo d'averne filosoficamente, scientificamente dimostrata la verità? E allora è falso che sia questo un *dovere dell'uomo,* cioè di ogni uomo; perchè evidentemente la massima parte degli uomini non sono e non possono esser filosofi o scienziati; onde quel dovere imporrebbe loro l'obligo di fare quel che non possono fare; sarebbe per essi un dovere impossibile ad adempirsi, un dovere assurdo. E non sarebbe ragionevole nè anche per i cultori della filosofia o della scienza; i quali dovrebbero rinunziare ad ogni religione, finchè mediante lo studio comparativo di tutte non avessero scoperta la vera. Ma la religione è propriamente la vita dello spirito: come potrebbe adunque farsi volontariamente e lecitamente quella rinunzia?

Se invece vuol dire, che si ha il dovere generale di meditar sempre più assiduamente e profondamente le verità religiose, quanto più si van maturando le forze dell'ingegno e dell'animo, talchè la religione abbia una parte sempre più viva ed intima ed efficace nel governo di tutta la vita: allora è bensì vero che si

(1) Pag. LIII.

Digitized by Google

tratta di un dovere proporzionalmente commune a tutti, ma è falso che questo dovere imponga l'obligo di mettere in dubio la verità della religione paterna, come è falso che a questo dovere si opponga la dottrina e la disciplina del cristianesimo. E chiunque abbia qualche esperienza delle cose umane, sa troppo bene che l'adempimento di quel dovere è virtù tanto propria del cristiano, quanto aliena dal razionalista.

Il quale s'avvolge in un'altra equivocazione, quando soggiunge che « la fede, la religione consistono prin-« cipalmente nel convincimento interiore dell'anima; « ed il convincimento è cosa affatto propria, personale, « individuale » (1). — Perocchè se vuol dire, che la fede non consiste nel suono esterno della parola, ma nell'assenso interno della coscienza; e che questo assenso deve esprimere la persuasione propria del credente, e non ripetere soltanto una sentenza altrui: allora la sua lezione è inutile; tutti i fanciulli cristiani l'hanno assai meglio imparata alla scuola del catechismo. Se invece vuol dire, come rilevasi dal sèguito del discorso, che la fede consiste in un convincimento acquistato per via di una vera e propria dimostrazione, ossia che non si dee credere se non ciò di cui s'è dimostrata formalmente e pienamente la verità: allora la sua lezione è il rovescio della legge fondamentale, da cui teoreticamente e praticamente è retta la vita umana. Nell'ordine teoretico, se non è lecita nessuna affermazione che non sia conseguenza di una dimostrazione, gli è evidente che nessuna dimostrazione e nessuna affermazione sarebbe possibile; perchè non si avrebbe mai un principio da potersi affermare senz'averlo dimostrato. Ogni premessa dovrebb'essere una conclusione avanti d'esser una premessa; e quindi sarebbe tanto impossibile una prima premessa, quanto una prima conclusione. Dunque, secondo la teoria del razionalismo, sarebbe l'uomo condannato alla sospen-

(1) Ibid.

Digitized by Google

sione perpetua di ogni giudizio, cioè ad un suicidio mentale. E nell'ordine pratico, peggio che mai. Se all'uomo è interdetto ogni giudizio, torna ancora evidente che gli è pure interdetta ogni azione; perchè egli non opera come uomo, se non inquanto si risolve ad operare; nè può prendere una risoluzione, se non in virtù di un giudizio. Dunque con la teoria del razionalismo sarebbe l'uomo condannato all'inerzia, all'inazione assoluta, cioè ad un suicidio morale e fisico insieme.

Ma la natura provede alla vita dell'uomo con le leggi sue, e non co' sofismi del razionalismo. Ed in virtù delle leggi di natura l'uomo vive e crede ed opera senz'attendere la dimostrazione scientifica della verità delle sue credenze e della bontà delle sue azioni. Crede quel che la luce naturale della mente gli mostra vero; e fa quel che la voce naturale della coscienza gli mostra bene. E questo criterio naturale lo dirige non solo nella sua vita domestica e civile, ma anche nella vita religiosa; poichè la luce della sua mente, come la voce della sua coscienza, non trova nei dogmi del cristianesimo e nelle dottrine della Chiesa nulla che l'offuschi, nulla che l'offenda; ma anzi egli ci trova una luce ed una voce superiore, che vie più gli rischiara la mente, gli rassicura la coscienza, e gli arreca quella pienezza di appagamento intellettuale e morale, in cui è riposta la pace dello spirito, vale a dire la sola felicità che sia dato di godere quaggiù a creature ragionevoli.

98. All'equivocazione succede qualche cosa di peggio: un'invettiva contro l'educazione materna: « Se i « padri nostri erano persuasi della verità del cattoli- « cismo, fecero bene a professarlo per conto loro: ma « chi poteva autorizzarli ad imporci fatalmente, irre- « vocabilmente la propria opinione? Chi diede loro « questo impero esorbitante ed immorale su i loro « figli? Chi rimise nel loro arbitrio la scienza e la

Digitized by Google

« moralità della nuova generazione? » (1). — Domande simili non meritano risposta, perchè suppongono data ai genitori un' *autorità,* dato un *impero* ed un *arbitrio,* ch' essi non han ricevuto, nè poteano ricevere da nessuno. Tradutte poi in termini decenti, quelle domande si compendiano in una sola: Chi ha dato a' genitori cristiani la facoltà di educare cristianamente i loro figli? E allora la risposta è facile e pronta:

In generale, l'educazione de' figliuoli è un diritto ed un dovere naturale de' genitori; e quindi l'autorità educativa è data loro dalla legge stessa di natura, cioè dall'autore stesso e della natura e di ogni sua legge, da Dio. In particolare poi, l'educazione cristiana de' figliuoli è un diritto e un dovere religioso dei genitori cristiani; e però l'autorità di educar quelli cristianamente è data a questi dalla religione stessa di Cristo, cioè ancora da Dio. Dunque l'autorità educativa dei genitori su i loro figli, come ogni altra autorità dell'uomo su l'uomo, ha il suo principio e fondamento nell'autorità divina. Già s'intende, che questo derivare da Dio il potere educativo dei genitori sembra al razionalista una favola; ma peggio assai d'una favola è l'alternativa, in cui egli s'è rinchiuso: o di non ammettere nessun potere morale fra li uomini, o di ammettere un potere morale senza Dio.

Nel caso nostro poi v'è un'altra alternativa, da cui egli non ha scampo. Se nega ai genitori il diritto e il dovere di dare un' educazione cristiana alla loro prole, dee negar loro anche il dovere e il diritto di darle un' educazione qualsisia; ma se concede ai genitori la facoltà di educarla, dee conceder loro anche la facoltà di educarla cristianamente. Perocchè tutti quei torti ch' egli imputa all'educazione de' genitori cristiani, sarebbero egualmente imputabili all'educazione di genitori positivisti, materialisti, atei; e su questi ricadrebbe la stessa colpa data a quelli di *imporre la*

(1) Pag. LIII.

Digitized by Google

propria opinione ai loro figli, di esercitare *un impero esorbitante ed immorale* su di essi, di determinare a *loro arbitrio la scienza e la moralità della nuova generazione.* A cansare tutti quei malanni non v'ha che un solo mezzo possibile: disdire ai genitori il diritto di educare, anzi intimar loro il dovere di non educare in nessun modo i loro figliuoli. Allora soltanto la libertà della nuova generazione sarebbe rispettata, tutelata, assicurata come piace al razionalista; perchè nessuna influenza di nessun genere verrebbe a predeterminar nulla nell'indirizzo del suo pensiero e del suo affetto; ed essa rimarrebbe padrona assolutamente assoluta della sua *opinione,* della sua *scienza,* della sua *moralità.* Se non che la pratica di questa bella teoria avrebbe pure questi due bellissimi effetti:

a) Sarebbe d'un colpo rotta e abolita ogni tradizione nella serie delle generazioni umane; poichè ciascun neonato si troverebbe sempre nelle stesse condizioni del primo uomo che venne al mondo. E non già del primo uomo qual fu creato da Dio, secondo il dogma cristiano; ma del primo uomo quale spuntò dalla terra a guisa di fungo, come insegnava la sapienza degli epicurei antichi; o quale nacque dalle varie evoluzioni di qualche bestia, come insegna la scienza degli epicurei moderni. La civiltà sparirebbe in pochi anni dal mondo, e l'umanità cadrebbe tutta nello stato selvaggio.

b) Sarebbe officio dei genitori di sottrarre i loro figli ad ogni possibile influenza educativa. Ora il modo più spedito e sicuro di adempiere un tale officio, evidentemente sarebbe questo: prenderli dalle mani della levatrice, e portarli e abbandonarli in un bosco, in un deserto, in una spelonca, nel luogo insomma dove più probabilmente nessuno potesse mai vederli e toccarli, e dove per conseguente fossero davvero immuni da ogni disciplina educativa, e spirituale e corporale. Così in pochi anni il genere umano sarebbe estinto. Ecco li effetti salutari che produrrebbe

Digitized by Google

il razionalismo con la sua nuova pedagogia scientifica e *liberale*!

99. — Ma no, esso non intende punto di correre a tali estremi; vuole esclusa bensì l'educazione religiosa o cristiana, ma non già l'educazione fisica, intellettuale, e morale. — Che tale sia la sua intenzione o la sua volontà, *transeat:* la questione riguarda unicamente la sua dottrina, il suo sistema, quale rilevasi dai principj che ammette e dalle ragioni che adduce (1). Ora i principj e le ragioni della sua pedagogia, o non provan nulla contro dell'educazione cristiana, o provano egualmente contro ogni specie ed ogni grado di educazione. Perchè mai biasima egli e condanna i genitori, che ammaestrano nella propria religione i loro figliuoli? E dichiara quell'ammaestramento un'opera esorbitante, immorale, abusiva, arbitraria, e quindi illecita e rea? Perchè con esso violano la libertà de' loro figli, nei quali innestano un'opinione, una credenza, di cui non è loro dimostrata nè dimostrabile la verità; e perchè i figli non devono credere e fare se non ciò che dopo un libero esame ed una libera discussione abbiano dimostrativamente conchiuso, che si dee credere e si dee fare. È un argumento generalissimo, assoluto: o vale per tutte quante le credenze e le opinioni, o per nessuna. Ma il razionalista lo tien valido per quelle che si riferiscono all'educazione religiosa: dunque dee tenerlo egualmente valido per tutte le altre, che riguardano la cultura dello spirito e la cura del corpo; dunque in virtù del suo argumento i genitori non han diritto d'insegnar nulla di nulla a' loro figliuoli; non han diritto di prescrivere nessuna regola all'esercizio delle loro facoltà mentali e delle loro forze fisiche, ecc.

Gli fa ribrezzo ed orrore una tale enormità? E

(1) « Non quaero quid dicat, sed quid convenienter possit rationi et sententiae suae dicere ». Cicer., De Finibus, lib. II, c. XXVI, 84.

Digitized by Google

reputa egli, non che diritto, ma dovere de' genitori l'allevare i figliuoli sani e robusti, l'ammaestrarli a parlare e ragionare ed operare conforme alle leggi tradizionali della grammatica, della logica, dell'etica? Sta bene: dunque riconosca insieme non che lecito, ma obligatorio pe' genitori l'ammaestrare i figliuoli a vivere secondo le leggi parimente tradizionali della religione. Anzi, come all'educazione fisica ed intellettuale sovrasta la disciplina morale, perchè assai più dell'allevare uomini robusti ed instruiti importa l'allevarli onesti e virtuosi; così alla stessa educazione morale sovrasta la disciplina religiosa, perchè nessun dovere può obligare la coscienza umana se non inquanto è legge di Dio; e per conseguente non è possibile l'adempimento della legge morale senza culto divino, cioè senza religione. Dunque l'educazione religiosa dei figli non solo è un diritto e un dovere dei genitori; ma è nel governo della famiglia il primo e il sommo, il più sacro ed inviolabile de' loro diritti e de' loro doveri.

100. Ed ora che abbiam veduto come il razionalista esponesse male e peggio ribattesse le ragioni dei *dottori cattolici* contro la sua libertà di esame e di coscienza, udiamo un po' la conclusione della polemica. « Noi, se pur dobbiamo avere una religione particolare, « noi esamineremo e discuteremo così quella in cui « fummo educati, come le altre di cui abbiamo notizia; « poi sceglieremo, e sceglieremo quella sola, che con « la luce della sua verità e della sua evidenza meglio « saprà cattivarsi il nostro intelletto e affezionarsi il « nostro cuore. Tal è la legge universale e assoluta « della coscienza » (1). — No, questa non è legge nè universale, nè assoluta, nè della coscienza, nè della ragione, nè della natura, nè di nulla. È una bizzarria tutta relativa e particolare di un naturalismo che è la

(1) Pag. LIII.

Digitized by Google

negazione della natura, e di un razionalismo che è il rovescio della ragione. Se quel discorso fosse valido in materia religiosa, dovrebbe parimente valere in ogni altra materia; ed ogni sbarbatello potrebbe legitimamente dottoreggiare così: — Noi, se pur dobbiamo avere una morale, una logica, una grammatica, un' igiene speciale, vogliamo quella che dopo un libero liberissimo esame avremo riconosciuta vera e buona, certa e sicura. Quindi punto 1°: per non pregiudicare la nostra libertà, cominceremo a sospendere ogni giudizio, ogni assenso che importi una preferenza qualsiasi fra i varj sistemi di quelle discipline; ossia cominceremo a non pensare, non parlare, non mangiare, non far più nulla. Punto 2°: indi noi esamineremo, con nostro commodo, e discuteremo così quella disciplina in cui fummo educati, come tutte le altre di cui abbiamo o possiamo aver notizia. Punto 3°: e poi, finito e compiuto che avremo lo studio comparativo di tutti i sistemi di morale, di logica, di grammatica, d' igiene, sceglieremo, vale a dire prenderemo la risoluzione di ricominciar a mangiare, parlare, pensare, e operare conforme a quel solo sistema, che.... meglio ci piacerà. — Ora in questo discorso tutti ad una voce i psichiatri ravviserebbero un sintomo manifesto di quella che sogliono denominare pazzia ragionante: e noi, nel discorso perfettamente analogo del razionalista, dovremmo invece riconoscere una legge universale ed assoluta della coscienza? Povera coscienza umana, se avesse mai da tenere per sua legge suprema una simile follia!

E pure il razionalista la segue senza verun sospetto; anzi con una sicurezza vie più temeraria e petulante soggiunge, che quelle ragioni dei « dottori della Chiesa « contro la libera discussione delle idee religiose sono « pretesti, di cui vanno men persuasi dessi medesimi « che *lui* » (1). Così egli misura li avversarj da sè

(1) Pag. LIV.

Digitized by Google

stesso, e non s'accorge nè pure di calunniarli! Ma qual è infine la ragione vera e propria del loro *timore?* « Si è il presentimento certissimo, che l'Italia seguirebbe l'esempio d'altre nazioni, appena si fosse come « loro emancipata dal dominio spirituale del suo Pontefice » (1). Davvero? E di quali nazioni seguirebbe l'esempio? Di quelle, che ribellandosi dall'autorità spirituale del Papa, si separarono dall'unità della Chiesa cattolica, e si divisero in tante chiese riformate o protestanti? E allora l'affermazione di quel *presentimento certissimo* è una certissima falsità: nessun teologo, nessun apologista moderno si sentì mai atterrito ed affannato pe 'l timore, che l'Italia potesse abbracciare il protestantesimo nel sec. XIX, quando non l'avea voluto accettare nel XVI. Ovvero di quelle altre nazioni (fra cui primeggia la Francia), nelle quali all'autorità della Chiesa subentrò il liberalismo della rivoluzione, cioè un governo laico, ateo, co 'l mandato espresso o sottinteso di scristianizzare lo Stato e dissacrare tutti li ordini della famiglia e della società? E allora l'affermazione di quel *presentimento certissimo* è in fatto e in diritto una certissima verità; poichè è vero che agli apologisti, anzi a tutti i fedeli non solo è, ma dev'essere causa di terrore ed affanno la previsione degli effetti disastrosi di un governo anticristiano, sotto al quale il rifiuto della fede religiosa si converte inevitabilmente nel rifiuto della legge morale, l'incredulità nell'immoralità, l'ateismo dello Stato nella corruzione del popolo. E se il cuore dei credenti dinanzi a tale e tanta rovina si sente atterrire ed affannare, segno è che la salute del popolo sta loro assai più a cuore che non agli increduli. Quel presentimento è dunque commune bensì agli uni ed agli altri; ma in quelli è un timore, in questi una speranza; dacchè per quelli la irreligione è un gran male e lo paventano, per questi un gran bene e lo agognano.

(1) Pag. LIV.

Digitized by Google

Sono due giudizj e due sentimenti al tutto contrarj. Qual è il vero ed il retto, quale il falso ed il perverso? In astratto se ne può disputare senza fine; ma in concreto la questione è bella e decisa, almen per tutti coloro i quali credono, che vero e bene è ciò che nobilita, falso e male ciò che avvilisce la vita dell'uomo. E decisa a rigor di termine; dacchè non trattasi più di un presentimento dell'avvenire, ma di un riconoscimento dell'avvenuto. Da parecchi anni l'Italia (la *legale,* come dicesi; chè la *reale* rimase qual era) seguì l'esempio di altre nazioni, sopratutto il liberalismo rivoluzionario della Francia; e ne raccolse naturalmente li stessi frutti. I quali ben possono soddisfare il gusto depravato dei demagoghi; ma al popolo, al vero popolo riescono *tanto amari che poco è più morte* (1); poichè in luogo di tutte le beatitudini annunziate e promesse, non gli recarono altro che un tal aggravamento di mali e di guaj, di miserie e di calamità spirituali e materiali, da rendergli abituale più degli antichi proverbj la nuova esclamazione: Come si stava meglio quando si stava peggio!

101. Alla predizione di un'apostasia dell'Italia *emancipata* tenevan dietro alcune pagine vie più deplorabili, che mentre miravano a giustificarla, riescivano invece a smentirla. Perocchè le prove della giustificazione si compendiavano in questa sola: che a rinegare il cattolicismo e il cristianesimo « non farebbe mestieri di « lunghi studj e di scienze sublimi ». Basterebbe prender in esame una questione sola e semplicissima: « La « religione, che la Chiesa ci fa professare come cri« stiana e divina, è dessa veramente quella instituita « da Cristo co 'l suo Evangelio? » (2). Ed ognuno potrebbe risolverla da sè, co' suoi occhi, aprendo il *codice stesso della Chiesa,* l'Evangelio, e mettendo a confronto la parola dell'uno con la dottrina dell'altra;

(1) Inferno, I, 7. (2) Pag. LIV.

Digitized by Google

poichè verrebbe tosto a dedurne che questa è l'*antitesi* o *la negazione* di quella; che nella Chiesa « non tro-« vasi nulla di ciò che Cristo e l'Evangelio hanno più « solennemente prescritto, e trovasi invece tutto quello « che l'Evangelio e Cristo hanno più severamente « riprovato », o assolutamente taciuto (1). E fra le cose *prescritte* dall'Evangelio, ma non osservate dalla Chiesa, si annovera l'*eguaglianza* e *fraternità degli uomini*, « amore di Dio e del prossimo, toleranza, man-« suetudine, beneficenza, disinteresse, giustizia »..... Fra le *taciute* dall'uno, ma predicate dall'altra: « la « colpa d'origine, il mistero della Trinità, i sacramenti, « il purgatorio »..... E fra le *riprovate* da una parte, ma commesse dall'altra: « la deificazione del Papa e « il mercimonio della preghiera e della liturgia » (qui poi l'enormità dell'accusa è superata dalla indegnità stessa del linguaggio), « l'instituzione delle monache « e dei frati, il fasto e le ricchezze e la signoria tem-« porale del clero » (2).

Or questa non è una prova nè storica, nè razionale; è una filza di asserzioni l'una più gratuita, più falsa e bugiarda dell'altra. Muovono tutte dal supposto, che l'Evangelio sia il codice della Chiesa, cioè l'unica fonte delle sue credenze e delle sue dottrine. Ma quel supposto è falsissimo; e chi lo ammette o non ha mai imparato il catechismo, o ne ha perduto ogni memoria. Non da una sola, ma da due fonti sono attinte le credenze e le dottrine cristiane: l'una è la Scrittura Sacra (tutti i libri del Testamento Antico e Nuovo, e non già il solo Evangelio), e l'altra è la tradizione viva e perenne, derivata dagli insegnamenti degli Apostoli e dei Padri, e dichiarata dalle definizioni dei concilj e dei papi.

Quanto poi ai tre punti dell'antitesi fra l'Evangelio e la Chiesa, sono una diatriba volteriana, e nulla più; come è una satira volteriana e nulla più il dialoghetto

(1) Pag. LIV-LV. (2) Ibid.

Digitized by Google

fra il razionalista e la Chiesa, ove quegli fa dire a questa, ch'essa ricava tutti i suoi dogmi dall'Evangelio, *interpretato a suo senno;* che *la sua interpretazione ha la stessa autorità della parola di Dio;* e che questa autorità *se la prende* lei « da uno o due testi del- « l'Evangelio, che secondo le leggi della grammatica, « della filologia, della critica, dell'esegesi non han da « far nulla » con lei; ma *in un certo senso* ch'ella « appicca loro con la sua chiosa, la costituiscono ar- « bitra della dottrina di Cristo »; ed è *sicura di non ingannarsi,* perchè *lo dice* lei; e lei è dunque « una « specie d'essere che non ha nome: corpo e anima « d'uomo, lingua e voce di Dio » (1). — Non è questo il luogo da far giustizia di tali bestemie; chè l'han fatta a dovere i teologi e li apologisti in tanta copia di libri da comporne una biblioteca. Ivi può ognuno a suo bell'agio vedere e toccare i documenti, che dissipano tutte le accuse e le calunnie avventate contro alla Chiesa dal razionalismo o per ignoranza affettata o per malignità perfidiosa. Ignoranza o malignità che giunge al colmo:

a) Quando egli viene a conchiudere che l'ultima delle scempiaggini poste in bocca alla Chiesa « è propriamente l'unica ragione che la Chiesa facia « valere in appoggio del suo sistema religioso »; e per conseguente non può più « dirsi e professarsi cattolico », se non « chi si sente il coraggio di ammettere per « giusto e valido cotesto raziocinio »; vale a dire, se non chi è « capace di così eroica credulità » (2), cioè di così pecorina melensaggine.

b) Quando rifà a suo modo la storia per informarci che « dovunque fu libero l'esame, la causa del « clero è perduta »; e ripete la sua solita profezia per assicurarci che « se il clero no 'l vuole in Italia; gli « è perchè sarebbe infallibilmente anche tra noi la « ruina della sua Chiesa » (3). Siccome però « la Chiesa

(1) Pag. LVII-LVIII. (2) Pag. LVIII. (3) Ibid.

Digitized by Google

« non ha più in Italia che una vita efimera ed illu-
« soria »; così tostochè cessi « l'appoggio che le pre-
« stano le polizie, le magistrature, e li eserciti di alcuni
« governi », ossia « al primo soffio della nuova rivo-
« luzione, la vedremo ridutta alla condizione di società
« privata e di setta oscura » (1). Qui profezia e storia fanno davvero il pajo. L'*esame* era *libero* da un pezzo nella maggior parte degli Stati europei; e pure non fu *la ruina della Chiesa*. La quale dove perdette l'appoggio della forza materiale, guadagnò non ostante la libertà d'esame un tal aumento di potenza spirituale, che il guadagno non solo compensa la perdita, ma d'assai la vantaggia. E dove già era stata più fieramente perseguitata ed oppressa, ora mercè la libertà stessa di coscienza risurge e rifiorisce così prosperamente da oltrepassare e le speranze de' suoi ministri ed i timori de' suoi nemici. Nè *il soffio della nuova rivoluzione* tardò guari a spirare, ad infuriare anche in Italia; e non solo tolse alla Chiesa ogni appoggio di polizie e magistrature ed eserciti, ma spogliò il Papa de' suoi Stati, e lo costrinse a chiudersi come prigioniero nel Vaticano. E pure la Chiesa prosegue ad avere in Italia una vita così poco *efimera ed illusoria*, che al nuovo Regno non bastano tutte le sue forze e le sue violenze per reprimerla o affievolirla; e fuori d'Italia ha tuttora una vita così robusta e vigorosa, che lo Stato più prepotente dell'età nostra, dopo alcuni anni di guerra accanita e di fiera persecuzione che le mosse sotto il mentito vessillo della civiltà, dovette confessarsi meno potente di lei, vinto da lei, e obligato di venire a patti co 'l Papa. E questa storia, un po' più reale di quella fabricata dal razionalismo, conduce a quest'altra predizione, un po' più veridica di tutte le profezie da lui sognate, cioè: Il gusto di veder la Chiesa « ridutta alla condizione di « società privata e di setta oscura », come nessuno

(1) Ibid.

Digitized by Google

l'ebbe mai ne' secoli passati, così nessuno mai l'avrà ne' secoli futuri. È un'induzione storica, che conferma e confermerà in perpetuo la promessa evangelica: *Portae inferi non praevalebunt adversus eam* (1).

c) Infine quando, alcune pagine appresso, ritorna dalla profezia alla storia per annunziarci che « no, non esiste più la Chiesa di Cristo ». E la prova storica si è, che i peggiori fra i popoli civili d'Europa sono i cattolici; il peggiore fra i ceti cattolici è il chericato; e « la reale e vivente personificazione di « tutti li scandali » accumulati nel popolo e nel clero cattolico è il Papa (2). E giù un'altra sfuriata di vituperi, che solo a rileggerla ora ne ho vergogna e schifo e ribrezzo insuperabile.

Tal era il frutto della lettura di tante opere, che si chiamano storie, e non sono altro che libelli famosi. E pure noi ci prestavamo piena fede! Tanto più che le storie scritte ne venivano confermate dai racconti orali di sedicenti testimonj, i quali abundavano allora (nel 1850) tra i fuorusciti romani, e faceano a gara chi più e peggio sparlasse dei papi, dei cardinali, dei vescovi, dei preti, dei frati; e ne contavano infamie d'ogni sorte, con tutte le più minute e precise circostanze di tempo, di luogo, di persona, giurando e spergiurando d'averle vedute co' loro occhi o udite co' loro orecchi; laddove non erano altro che atroci o stupide calunnie da loro a bello studio inventate per odio settario. E noi le credevamo! Tanto è vero che alle cose lette o udite noi diamo un valore conforme alle disposizioni dell'animo nostro; e pigliamo per fatti anche le favole più grossolane, o per favole anche i fatti più notorj, secondochè favoriscono od avversano li affetti, le passioni, da cui siam dominati!

102. Ed ecco il perchè quelle pagine dell'*Introduzione,* le più vane e sconcie di tutto il libro, son quelle

(1) Evang. S. Matth., XVI, 18. (2) Pag. LXIV.

Digitized by Google

appunto che probabilmente han fatto in molti lettori, specie fra i giovani, la più viva e forte impressione. E chi sa quanti ci han trovata una dimostrazione così calzante e convincente da non lasciar più luogo a verun dubio! Quanti ne han riportata la ferma persuasione, che della Chiesa non resta più altro fuorchè una plebe raggirata ed un clero raggiratore; un consorzio di tutte le superstizioni e di tutte le imposture! sì che l'odio, la guerra alla Chiesa dev'essere oggimai l'insegna di tutti li zelatori della verità, della virtù, della scienza, della civiltà!... E quanti poi seguendo la logica fatale dell'errore, non si sono fermati lì; e per obedire ad una pretesa legge del progresso hanno sustituita a quell'insegna l'altra più scientifica, più positiva, più radicale della irreligione e dell'ateismo! Nè intendo punto di comprendere nel *quanti* una gran moltitudine: oh tutt'altro! gli dò anzi un'estensione molto limitata e ristretta, riferendolo ad una piccola parte dello scarso numero di lettori, cioè a quei soli che aveano già rinegata o erano già propensi a rinegare la fede cristiana. E tuttavia il timore troppo ben fondato di averne potuto indurre qualcuno, fosse pure un solo, o ad ostinarsi o a gettarsi nella ribellione alla Chiesa, a Cristo, a Dio, è un'acuta spina che da molti anni mi punge la coscienza; e la sua puntura diviene giorno per giorno tanto più dolorosa, quanto più e la ragione e l'esperienza mi rendono evidente la gravità infinita dei mali, il cumulo immenso di sciagure, che si tirano addosso i popoli e li Stati irreligiosi. È un rimorso amaro, ma salutare; è un pentimento *che affanna,* ma *che consola;* e ne ringrazio e benedico senza fine Colui, che da S. Paolo è così ben glorificato co 'l nome dolcissimo di *Pater misericordiarum et Deus totius consolationis* (1).

E vie più avrei da ringraziarlo e benedirlo, ove questa confessione valesse mai a suscitare in alcuno di quei

(1) II Corinth., I, 3.

Digitized by Google

lettori (se pur ne avrò ancora) un sentimento, un pensiero che fosse principio ed occasione di ravvedimento, o che almeno li conducesse a ripigliare lo studio della *questione religiosa* (come suol dirsi) con vera e piena libertà d'esame e di coscienza, cioè con animo realmente « scevro da ogni pregiudizio e preoccupazione, « e unicamente intento a ricercare e riconoscere la « verità dove ch'ella sia e donde ch'ella venga » (1). Ma questo esame per essere imparziale richiede una equa ponderazione degli argumenti pro e contro, e questa ponderazione per esser equa richiede che li argumenti di ciascuna parte sieno attinti alla fonte sua propria; e come l'esposizione e la difesa del razionalismo si va a cercare negli scrittori razionalisti, così quella del cristianesimo e del cattolicismo si domandi agli scrittori cristiani e cattolici. È una condizione *sine qua non;* ma è pur la condizione generalmente disconosciuta e costantemente violata da quei lettori. I quali se prima di romperla con la Chiesa, di dottrina e storia cristiana ne aveano imparato assai poco, e quel poco l'aveano anco bentosto disimparato; dopo non ne appresero più se non quel tanto che veniva loro ammanito da scrittori volteriani, i soli da loro letti e gustati: e vale a dire, meno e peggio di nulla. Se dunque le condizioni di un esame libero e di un convincimento ragionevole mancarono alla dichiarazione, tanto più mancano alla prosecuzione di quella rottura. Un giudizio di tribunale, fondato nelle ragioni d'una sola parte, dell'accusa, sarebbe un'aperta prevaricazione della giustizia. *Audiatur et altera pars,* è legge fondamentale della logica ancor prima che della giurisprudenza. Ascoltino dunque le ragioni anche della difesa. Alle objezioni del razionalismo contrapongano le risposte dell'apologetica. Alla filosofia ed alla storia di autori increduli contrapongano la filosofia e la storia di autori cristiani. Pongano la stessa attenzione, la

(1) Pag. XLV.

Digitized by Google

stessa diligenza e sincerità nell'esaminare li argumenti e i fatti, che si adducono da ambe le parti: e poi conchiudano.

Forse a non pochi di loro avverrà quel che a tanti altri è avvenuto. Le cose piglieranno a' loro occhi un aspetto tutto diverso: le disposizioni della mente e dell'animo loro si cambieranno di avverse in favorevoli; al disprezzo succederà la stima, all'odio l'amore; e con li affetti e i sentimenti cambieranno insieme i concetti, i giudizj, i raziocinj. Si riconosceranno sofistiche le prove che pareano dimostrazioni, ed apodittiche quelle che parevano fallacie; alle argumentazioni della ragione speculativa risponderanno le deliberazioni della ragione pratica; e la conclusione diverrà una conversione. Avverrà invece il caso opposto? e la sentenza finale di quell'esame sarà una conferma, e non una rinunzia della loro miscredenza? Ed allora (supposta sempre la pienezza della buona fede) se oggettivamente la loro sentenza sarà falsa, sarà almanco suggettivamente irreprensibile; sarà una persuasione debitamente ragionata; e potrà dirsi uno di quelli errori che non sono imputabili al ragionatore, perchè tornano invincibili alla sua ragione. È egli poi probabile cotesto caso? Questione assai difficile e scabrosa, ma estranea al nostro tema. Per noi basta il caso ipotetico; chè il giudizio su'l fatto reale va rimesso a cui spetta.

103. Dalla conclusione che il cattolicismo non esiste più, nasceva spontanea la questione: « A chi dunque è « riserbata in Italia l'eredità di questa religione? » (1). E nella sua risposta il razionalista disapprova l'opinione di « alcuni che vorrebbero dar l'Italia in mano « a qualche altra chiesa fra le molte del protestante« simo » (2). Non già perchè egli condanni in sè stessa la riforma protestante; chè anzi le dà il vanto di essere

(1) Pag. LXV. (2) Ibid.

Digitized by Google

stata « nel secolo XVI un gran progresso » (1), come glielo danno naturalmente tutti coloro, i quali confundono il progresso con la rivoluzione; e però salutano nella ribellione luterana il primo atto di quella tragedia comica o comedia tragica, che ha il suo fatale svolgimento nelle rivoluzioni successive del secolo XVIII e XIX. Ma la disapprova soltanto perchè « la riforma « ha esaurito anch'essa già da lungo tempo la fonte « della propria vita » (2). Il suo *elemento positivo,* ch'era l'autorità della Bibbia, venne attuato da Calvino, ma finì con lui; e prevalse tosto per opera dei Socini il suo *elemento negativo,* ch'era l'abolizione di tutto l'ordine sovranaturale; e che cultivato dai filosofi anticristiani del secolo scorso e del corrente, divenne « il principio educatore del mondo moderno, lo spirito « medesimo della scienza, il carattere proprio dell'e« poca nostra » (3); cioè « un sistema di puro razio« nalismo » (4).

Vi ha qui anzitutto un errore di fatto, analogo al già notato di sopra: credere morto il cristianesimo protestante, mentre è tuttora la vita spirituale di tanti popoli, e de' più culti e civili, in Europa ed in America (5). E lo stesso errore di ragionamento: sentenziare che una credenza o dottrina è morta, perchè ne è surta un'altra che la nega; quasichè una negazione susseguente, per necessità logica e psicologica e morale, dovesse sovrastar sempre all'affermazione precedente, o che fosse sempre vera la negazione di poi e sempre falsa l'affermazione di prima. Se valesse mai cotesta argumentazione: — Il socinianismo nega le

(1) Ibid. (2) Pag. LVI. (3) Pag. LXIX-LXX. (4) Pag. LXXI.

(5) Dico che tal è *di fatto,* cioè per coloro che s'attengono ai principj della religione riformata, inquanto ne ignorano o ne fuggono le conseguenze. Ma tale non potrebb'essere *in diritto,* giacchè quei principj (spirito privato, esclusione di ogni autorità dogmatica, licenza a ciascuno d'interpretare a suo senno la Bibbia, criterio della fede la ragione individuale....) conducono direttamente all'abolizione di tutto l'ordine sovranaturale, cioè di ogni religione.

Digitized by Google

credenze sovranaturali del cristianesimo; il panteismo, il materialismo, ecc., anche le sue credenze razionali; dunque il cristianesimo, cattolico e protestante, non ha più vita, non ha più fede, « non è più se non un « nome, una formalità, una memoria » (1): — ne seguirebbe doversi tenere similmente per valide altre argumentazioni, che pur sarebbero stravaganze ridicole. Per es. lo scetticismo pirroniano negava ogni principio filosofico: dunque le dottrine di Platone ed Aristotele eran si tosto morte che nate, e tutta la storia del platonismo ed aristotelismo, anzi della filosofia è un sogno. Il materialismo epicureo, dominante su la fine dell'èra antica ed il principio della nuova, negava ogni sentimento religioso: dunque il cristianesimo era prima morto che nato, ossia non poteva nascere se non morto; e tutta la storia ecclesiastica è un mito. — Ed ognun vede che altretanto potrebbe dirsi di qualunque teoria filosofica, di qualunque credenza religiosa; e basterebbe citare qualcuno che l'avesse impugnata per inferirne senz'altro, che non era più professata da nessuno. Ed allora tutta la storia sarebbe rimessa alla mercè di chi che sia; ed ognuno, secondo le sue opinioni e i suoi gusti e i suoi pregiudizj, potrebbe rifarsela a proprio commodo, e distribuire certificati di vita anche ai non nati, e di morte anche ai pieni di salute.

Da questo doppio errore ne scaturiva un altro. Posto che l'Italia non è più cattolica e non dee farsi protestante, il razionalista veniva a conchiudere che per essa l'erede legitimo e naturale del cristianesimo non può essere se non il razionalismo. Ora o si tratta di un razionalismo religioso (come l'intendevano un tempo i deisti): e allora la conclusione volea dire, che la religione de' popoli italiani può e dev'essere una religione puramente naturale e razionale. Ovvero si tratta di un razionalismo irreligioso (come s'intende com-

(1) Ibid.

Digitized by Google

munemente oggidì): e allora la conclusione significava, che i popoli italiani possono e devono rinunziare ad ogni religione. E son due casi egualmente impossibili. Il primo, perchè una religione puramente naturale e razionale nel senso del deismo è in realtà una filosofia; onde per divenire la religione d'un popolo richiederebbe un popolo di filosofi. Il secondo, perchè la rinuncia ad ogni religione importerebbe l'estinzione del sentimento religioso, che è pur una funzione essenziale e specifica dell'umanità; onde un popolo senza religione sarebbe un popolo di atei, ossia una società fuori delle condizioni di società umana. Or finchè l'umanità serbi la sua natura, è così impossibile un popolo di filosofi, come un popolo di atei. L'uno dovrebbe essere troppo più, e l'altro troppo meno di quel che occorre alla sussistenza dell'ordine sociale; e quindi l'uno e l'altro farebbero eccezione alle leggi naturali dell'umano consorzio. Ma le eccezioni riguardano sempre la coscienza individuale e la vita privata di pochi, e non mai la coscienza commune e la vita publica di tutti; e per conseguente una religione puramente razionale o il rifiuto di ogni religione potrà ben essere lo stato particolare di alcuni individui, ma non mai lo stato generale di un popolo o di una nazione. Laonde il partito, che noi esortavamo l'Italia ad abbracciare come riforma religiosa in nome della libertà, era veramente in ultimo costrutto il repudio di ogni religione in nome della filosofia.

104. I nostri voti furono esauditi: anche l'Italia si ebbe tutte le libertà desiderate e desiderabili, di pensiero, di coscienza, di parola, di stampa, di culto. Ma n'ebbe ella quei beni, quelle beatitudini, che noi le avevamo promesso? Le promesse compendiavansi in due capi.

a) « Allora l'ingegno e il cuore d'Italia scuote-
« ranno da sè l'indegno giogo della scienza e della
« religione di Stato; e la nostra gioventù, più fortunata

Digitized by Google

« di noi, potrà iniziarsi liberamente alla filosofia della « ragione ed inspirarsi alla fede dell' umanità » (1). Ebbene, *il giogo della scienza e della religione di Stato* venne scosso e rotto e distrutto; ma la povera gioventù, non *più fortunata,* bensì più disgraziata di noi, potè *liberamente iniziarsi,* non *alla filosofia della ragione,* sibbene alla demenza del materialismo; e liberamente *inspirarsi,* non *alla fede dell'umanità,* ma alla bestialità dell'ateismo; e liberissimamente *iniziarsi ed inspirarsi* a tutte le turpitudini e le infamie di una letteratura da bordelli. Così fu « riscattata l' Italia dalla servitù « dell'anima! » E così furono « libere le nostre menti « e liberi i nostri cuori! » (2).

b) « Solo in quel giorno la redenzione d'Italia « potrà dirsi compiuta; l'èra delle rivoluzioni finita; « ed il beato regno della pace e della fratellanza inau- « gurato » (3). E quel giorno venne presto; ma fu *compiuta,* non la *redenzione,* bensì la corruzione d'Italia; e non è *finita,* bensì continuata e peggiorata l'*èra delle rivoluzioni;* giacchè quella a cui ora si va e si corre incontro, minaccia d'essere non più un mutamento di ordini politici, ma un subisso di tutti li ordini sociali. Ed in luogo d'un *beato regno della pace e della fratellanza* si è *inaugurato* il regno d' una tal paura di guerra imminente e generale, che tutti i governi sono invasi dalla frenesia di aumentar senza limite le armi e li armati per difendersi dai nemici esterni ed interni; poichè sentono e vedono tutti come non rimanga più loro altro sostegno che la forza degli eserciti. Tal è la libertà che si godono i popoli e li stati *redenti* dal liberalismo della rivoluzione. Esso li ha *liberati* dal timore di Dio, dalla legge di Cristo, dall'autorità della Chiesa, ma per assuggettarli all' impero del cannone e al terrore della dinamite. E questo bel cambio si è chiamato progresso della civiltà!...

(1) Pag. LXXVII. (2) Pag. LXXVI. (3) Pag. LXXVII.

Digitized by Google

105. Vi ha nelle ultime pagine dell'*Introduzione* due punti ancora, che fa d'uopo rettificare. Il primo è l'elogio dello *scetticismo filosofico,* che vien rappresentato per « una delle più belle forme di razionalismo, « e la miglior espressione della libertà di pensiero e « di coscienza » (1). Esso « è ben diverso da quello « scetticismo vulgare, a cui communemente si male- « dice »; poichè « non consiste già in una sistematica « indifferenza ed apatia per ogni dottrina, in un freddo « disprezzo d'ogni scienza e d'ogni principio, in un « ostinato e cieco rifiuto d'ogni credenza; ma rigetta « solo quella dottrina che non è certa, quella scienza « che non è fondata, quel principio che non è vero, « quella credenza che non è ragionevole » (2). Or bene, se tali fossero i caratteri proprj dello scetticismo, ne seguirebbe evidentemente che lo scetticismo è l'essenza e la sustanza di tutta la filosofia. E dov'è mai un sistema filosofico, il quale professi come certa una dottrina ch'esso tiene per dubia? come vero un principio che reputa falso? come ragionevole una credenza che giudica assurda? Ma invece il carattere specifico dello scetticismo si è, come vedremo a suo luogo, di non riconoscere certa nessuna dottrina, nè vero nessun principio, nè ragionevole (teoricamente) nessuna credenza. Perocchè, a suo avviso, ci sono su d'ogni cosa buone ragioni pe 'l sì e pe 'l no; ci sono forti argumenti così per affermare come per negare, tanto per la tesi quanto per l'antitesi; onde in ogni questione la mente del savio è per necessità logica in istato di dubio. Quindi la sua formula è: sospensione assoluta di ogni giudizio dottrinale. Come può mai dirsi adunque che lo scetticismo « giova non che alla scienza, ma « ben anco alla fede? » (3). Ah! ecco il come:

« Giova alla scienza: a) Perchè sventando i para- « logismi e i pregiudizj che sogliono usurparsi il titolo « di filosofia, lo scetticismo distrugge l'ostacolo prin-

(1) Pag. LXXXIII. (2) Pag. LXXXIII-IV. (3) Pag. LXXXIV.

Digitized by Google

« cipale, che ne ritardava il progresso » (1). Ma per isventare paralogismi e pregiudizj è necessario un criterio, che valga a discernere i sillogismi retti dai fallaci, i giudizj veri dai falsi; e lo scetticismo non solo dichiara di non aver questo criterio, ma sostiene che non l'ha e non può averlo nessuno, siccome quello che per le condizioni e della natura e della ragione è affatto impossibile.

b) Perchè « restituisce alla ragione l'uso pieno « ed intero della sua libertà » (2). Ma lo scetticismo nega alla ragione ogni uso del ragionamento, perchè le nega ogni uso del giudizio; e la sola libertà che le concede si è di astenersi dal ragionare di nulla.

c) Perchè « mostra che la filosofia non è an- « cora una dottrina compiuta d'ogni parte e termi- « nata » (3). Ma lo scetticismo vuole invece mostrare, che la filosofia non solo non è compiuta e terminata in tutte le sue parti, ma che non è e non sarà mai nè pur cominciata in nessuna; perchè essa, come ogni altra scienza, dal primo principio all'ultimo conseguente è tutta impossibile.

d) E perchè così « ridesta e rinvigorisce e rin- « flamma negli animi quell'ardore di ricerca, quel « bisogno d'invenzione, onde hanno origine e avanza- « mento tutte le scienze » (4). Che si eccitino questi sentimenti negli animi degli studiosi per una reazione naturalissima contro dello scetticismo, sia pure; ma questo fatto stesso è la sua condanna, e non la sua giustificazione. Con un sistema che prescrive la cessazione di ogni giudizio teoretico, il parlar ancora di ricerche e d'invenzioni e di scienze è un intolerabile abuso di linguaggio.

D'altra parte, lo scetticismo « giova alla fede; perchè, « mentre la elimina dall'ordine sopranaturale, la in- « troduce nel campo dell'intelligenza e della natura; « e così di assurda la rende ragionevole, di nemica

(1) Pag. LXXXIV-V. (2) Pag. LXXXV. (3) Ibid. (4) Ibid.

Digitized by Google

« della filosofia la converte in principio e fondamento « di tutto lo scibile umano » (1). Oh che sogni! Oh che fole! L'essenza dello scetticismo è il dubio: dunque uno scetticismo che ammetta in senso teoretico una fede qualsiasi, è pretta contradizione di termini. Per esso, della natura non si può saper nulla; alla ragione è vietato l'affermar nulla di nulla; ogni fede in qualunque ordine di dottrina è assurda per sè stessa; talchè una *fede ragionevole* equivale ad un circolo quadrato, nè più nè meno. Dunque l'attribuire una *fede,* qual *principio e fondamento di tutto lo scibile umano,* allo scetticismo che non ammette nessuna fede, nessun principio, e nulla di scibile; è una sentenza che agli orecchi dello scettico dee suonare una offesa o una canzonatura. E la canzonatura o l'offesa gli riuscirebbe davvero insopportabile, quando udisse ancora magnificato il suo sistema, perchè « lungi dal « soffocare i nobili instinti e i generosi sentimenti del- « l'uomo, lungi dallo spegnere nella coscienza del gio- « vane l'entusiasmo della virtù, la poesia del sacrificio, « la potenza dell'amore, è anzi l'unico, nello stato pre- « sente delle nostre cognizioni, che possa soddisfare « ad un tempo e la ragione ed il cuore, armonizzando « il dubio con la certezza, i principj con le credenze, « la scienza con la fede » (2). Ma per trovare scienza e fede, principj e credenze in un sistema, che non riconosce legitimo nessun atto della ragione fuorchè il dubio; per trovare accordante co 'i generosi sentimenti, con l'entusiasmo della virtù, con la poesia del sacrificio, un sistema che ripone tutta la sapienza e tutta la felicità nell'essere imperturbabile, insensibile, indifferente ad ogni cosa (*atarassia, apatia*), cioè nell'esclusione di ogni affetto, consecutiva alla sospensione di ogni giudizio: occorre proprio una specie di allucinazione, che facia vedere le cose dove non sono, o vederle tutto a rovescio di quel che sono!

(1) Ibid. (2) Pag. LXXXVI-II.

Digitized by Google

106. L'altro punto, il più delicato di tutti, ed ora anche il più rincrescevole perchè mi costringe a riparlare di me, è la confessione o confidenza, sciorinata al publico, dei motivi intimamente personali, che mi « aveano fatto rinunciare alla filosofia dogmatica « e alla religione cattolica per abbracciare lo scetti- « cismo razionale » (1), ossia il razionalismo. Quelle pagine furon le prime di cui ebbi a pentirmi: **a**) Perchè se un racconto autobiografico di *conversioni* o *apostasie* può esser lodevole o scusabile in bocca dei grandi e celebri personaggi, non merita lode nè scusa in bocca degli uomini piccoli ed oscuri; i quali vengono per ciò, e non a torto, communemente tacciati di una vanità mista di arroganza e d'impertinenza. **b**) Perchè quel racconto e per la sustanza del fatto e per tutte le sue circostanze potea riuscire (e così non fosse mai riuscito!) a sedurre qualche incauto lettore, particolarmente fra i giovani, anche fra quelli d'indole più ingenua, d'animo più pio, e di costumi più illibati. **c**) E perchè se quel racconto dice in buona fede e sincera coscienza la verità, non dice però tutta la verità; nè certamente per dissimulazione o reticenza volontaria, ma per ignoranza o inavvertenza, non dirò incolpevole (chè in materia sì grave non credo che possa mai dirsi), bensì compatibile.

Ed invero, un'analisi psicologica e morale del gran complesso di sentimenti ed affetti, pensieri e giudizj, desiderj e voleri, che preparano ed effettuano l'abbandono di una dottrina filosofica e religiosa, e l'adesione alla sua contraria; è per sè stessa difficilissima: e raro rarissimo è il caso che riesca esatta e compiuta in ogni sua parte. Ma il caso torna propriamente impossibile, quando chi prende a farla non ha sufficiente maturità di studj, è poco esperto dei segreti della vita interiore, poco esercitato a scandagliare il fondo del cuore umano, e troppo vicino al tempo della lotta ter-

(1) Pag. LXXXVIII.

Digitized by Google

ribile, da cui uscì vincitore e vinto insieme; talchè l'animo suo non può ancora trovarsi in quello stato di spassionatezza, che gli permetta d'essere giudice imparziale in causa propria. E allora, con tutta la buona fede e la buona volontà, il narratore s'inganna. Dice bensì tutto quel che ha veduto, ma non ha veduto tutto quello che c'era. Nell'indagare le cause e le ragioni del suo mutamento gli corrono sott'occhio quelle che giovan ad onestarlo, ma gli sfuggono quelle altre per cui potrebb'essere biasimato. Quindi il suo racconto è verace, ma incompiuto; e può ben accadere e troppo spesso accade, che nelle cose omesse o taciute perchè non viste, si celi la causa o ragione principale delle cose notate ed esposte. Ma scoperta che sia quella, piglian subito anche queste un aspetto diverso, e vanno perciò spiegate e giudicate diversamente.

Con tal criterio è da rettificarsi il racconto dell'*Introduzione*. Egli è vero che « i primi assalti del dubio » mi vennero dallo studio della teologia morale, dal confronto delle dottrine imparate su 'l testo di scuola con altre insegnate da altri autori. Ma quel dubio concerneva soltanto questioni liberamente discusse nella Chiesa, e variamente risolute fra i teologi; concerneva opinioni e non dogmi; e se portava a « ri« prendere lo studio e l'esame dei principj teologici » in cui si fondano le varie opinioni morali, non valea certo a conchiudere che *li studj* della scuola fossero stati « diretti, non dallo spirito di verità, ma da quello « di setta » (1). Perocchè trattandosi di opinioni, lo stesso spirito di verità può ben animare tanto chi segue le une, quanto chi le altre. Finchè però la questione rimaneva puramente teologica, si poteva benissimo uscire da quel dubio, cioè mutare di opinioni, e preferire le più rigide alle più benigne, senza punto scassinare nessun dogma di teologia e nessun teorema

(1) Pag. LXXXIX.

Digitized by Google

di filosofia cristiana. E fu il caso mio, in effetto, per qualche anno. Ma in seguito, come mai e perchè mai « dietro alle questioni su la morale gesuitica sursero « altre questioni ben più gravi ed importanti », le quali a passo a passo invasero e sconvolsero « tutto il si- « stema della religione, della scienza, della società, e « della vita? » (1). Qui sta il punto. Nell'*Introduzione* non si dà nessuna risposta, perchè non si fa nè pur la domanda; e si tira innanzi, come se dalle prime questioni surgessero le altre da per sè, spontaneamente, regolarmente, senza che fosse intervenuta nessuna nuova condizione o circostanza a dare un diverso indirizzo agli studj. Or bene, la condizione o circostanza nuova era pur troppo sopragiunta; la quale mutando le disposizioni dell'animo, lo alienava a poco a poco dal cristianesimo e lo volgeva al razionalismo. E qual era?

Era la politica; era quella corrente d'idee liberali più o men rivoluzionarie, che nel 46 cominciò a sommuovere ed agitare l'Italia, e giunse in breve alle insurrezioni del 48 e alle cadute del 49. Con essa, sì, « un nuovo mondo mi s'apriva allo sguardo » (2); ma era un mondo profano, troppo diverso dal mondo religioso, in cui fin allora avevo passata la mia vita. In quel mondo nuovo, in quella nuova corrente mi gettai anch'io, trascinato in prima dal liberalismo del Gioberti, e poscia dal giacobinismo del Mazzini. E là, se da principio si parlava ancora di Dio, di Cristo, di Chiesa, a breve andare non se ne parlò più se non come di superstizioni vulgari; ed i soli articoli del nuovo credo erano Italia, indipendenza, libertà, unione, riforma, progresso, nazionalità, democrazia. Nè quelli articoli erano soltanto idee e pensieri che occupavano la mente, ma erano ancor più affetti e passioni che infiammavano il cuore, sviavano la coscienza, piegavano la morale dell'Evangelio alla politica della rivo-

(1) Pag. LXXXIX-XC. (2) Ibid.

Digitized by Google

luzione; onde una vita nuova, non più da conformarsi al rigore delle leggi cristiane, ma da accommodarsi alla larghezza delle convenienze mondane. Con tali disposizioni ripigliai bensì « il corso de' miei studj »; ma i nuovi studj dovendo aggiustarsi alle nuove disposizioni, non poteano avere altra riuscita che la sustituzione di un credo politico al credo cristiano. E così fu.

107. Riesaminate con quel criterio le antiche dottrine teologiche e filosofiche, e riesaminate non più su i libri dei maestri, ma dei nemici; ne seguì ciò che dovea seguire. Perduto o respinto ogni sostegno della fede e della scienza religiosa, « la mente mia trovò il « suo punto d'appoggio in una conclusione certa, in- « concussa, irrepugnabile », che è la formula stessa del razionalismo: « Il criterio supremo di ogni verità « risiede nella ragione » (1). E già s'intende, nella ragione privata, individuale, personale, che poi si traduce praticamente nel parere e piacere, nella fantasia e passione, nel desiderio e capriccio di ciascheduno.

Così la mente trovò quel che cercava, perchè cercava quel che l'animo volea. Trovò il suo *punto d'appoggio* dove lo prestabiliva, non la ragione pura, ma l'esigenza politica. Lo trovò quale occorreva ad un passaggio dalla milizia di Dio a quella del mondo. Lo trovò in una conclusione, che le appariva certa ed inconcussa e irrepugnabile, non perchè pienamente conforme alla verità oggettiva dei principj supremi, ed alla rettitudine formale dei raziocinj dimostrativi; ma perchè la più conveniente a raggiungere quella meta, a cui si anelava sotto il nome di redenzione della patria, conquista della sua indipendenza, rivendicazione della sua libertà.

Trovato adunque il *punto d'appoggio,* ossia « stabi- « lito quel principio, la mia emancipazione intellettuale

(1) Pag. XCI.

Digitized by Google

« e morale fu compiuta » (1). Sì, ma in ordine inverso (che è l'ordine teoricamente e storicamente vero): prima l'emancipazione morale, e poi l'intellettuale; cioè prima la ribellione della volontà dalla legge divina, e poi quella della ragione dalla fede cristiana: chè tal è abusivamente il significato moderno del vocabolo *emancipazione*. Il significato proprio sarebbe quello di liberazione da una sudditanza o servitù; e quindi emancipazione morale dovrebbe dirsi la liberazione dalla servitù del vizio, ed emancipazione intellettuale la liberazione dalla servitù dell'errore. Ma c'è egli un vizio o un errore, un solo, a cui sia condannato il cristiano dalla sua legge o dalla sua fede? No, nessuno. E c'è una virtù o una verità, una sola, che dalla sua legge o dalla sua fede gli sia interdetta? No, nessuna. Dunque l'emanciparsi dal cristianesimo non è un liberare la volontà dal vizio e l'intelletto dall'errore; ma è uno sciogliersi dall'obligo di osservare quelle virtù e riconoscere quelle verità, che non possono più accordarsi con una nuova disposizione dell'animo ed una nuova direzione della vita. Allora per la volontà diventa servitù l'obedienza alla legge, e per l'intelletto l'ossequio alla fede. Quella si avvezza a riguardare come vizio la virtù, e questo a riguardare come errore la verità. Ed alla fine l'una si ribella alla legge per godersi la libertà anche del vizio, e l'altro si ribella alla fede per godersi la libertà anche dell'errore (2). Ecco la libertà e la ribellione, che nel

(1) Ibid.

(2) È un'osservazione già fatta da molti Padri e Dottori della Chiesa, e ripetuta poi da Bacone commentando il primo versetto dei Salmi XIII e LII: « Dicit Scriptura: *Dixit insipiens in « corde suo, non est Deus*. Non dixit, Cogitavit insipiens in « corde suo, adeo ut magis intra se hoc asserat tamquam rem « quam lubens optaret, quam quod penitus hoc credat et sen- « tiat. Nemo enim Deos non esse credit, nisi cui Deos non « esse expedit ». Serm. XVI. — Ed altrove, meditando su lo stesso testo: « Primum, *dixit in corde*, non ait, *cogitavit in « corde;* hoc est, non tam ita sentit penitus, sed vult hoc cre-

Digitized by Google

dizionario della scienza e civiltà moderna portano il sonoro titolo di emancipazione intellettuale e morale! E se ad essa molti per avventura degli emancipati van debitori di grandi benefizj e vantaggi materiali, ve n'ha egli sol uno, che possa dinanzi a Dio affermare: È dessa che mi ha reso moralmente migliore?

Con quella *conclusione* per *punto d'appoggio* la via fatale era aperta, sì che « pervenni immediatamente « alla negazione di ogni ordine sovranaturale, d'ogni « teologia positiva, d'ogni autorità teocratica, d'ogni « rivelazione divina » (1): cioè, per chiamare la cosa co 'l suo proprio nome, ad un razionalismo che implicava l'ateismo; poichè tirata la somma di tutte quelle negazioni, non se ne raccoglie altro che la negazione di Dio stesso. E vuol dire, che bisognava distruggere Dio per risuscitare l'Italia! Ossia, che il principio della vita nazionale d'Italia doveva essere la morte di ogni fede religiosa negli Italiani! E di questa sciagurata conclusione, che tramutava il patriotismo in una specie di parricidio, menavasi vanto come di una scoperta della « legge universale di pro- « gresso continuo e di trasformazione successiva, che « dirige la vita del mondo fisico e morale, degli esseri « e delle idee, della natura e della scienza, della civiltà « e della religione » (2). Dunque il *progresso continuo* dee consistere in una *trasformazione successiva,* alla quale è imposta *la legge* di surrogare la natura a Dio, lo scetticismo alla scienza, l'ateismo alla religione! E il dì che l'umanità sia tutta scettica ed atea, segnerà il massimo trionfo della civiltà!....

108. Ed ecco il sistema, in cui sognavo di avere « rinvenuta l'armonia dell'intelletto co 'l cuore, la pace

« dere. Quoniam expedire sibi videt ut non sit Deus, omni ra- « tione sibi hoc suadere et in animum inducere conatur; et « tamquam thema aliquod vel positum vel placitum asserere « et adstruere et firmare studet ». Meditat. X.

(1) Ibid. (2) Ibid.

Digitized by Google

« dell'anima, ed una pace imperturbabile » (1); insomma la felicità. Ma era un sogno, che sebben lungo, troppo lungo, non fu però, grazie a Dio, *imperturbabile;* chè vennero ancor in tempo a risvegliarmi la realtà della vita e la realtà della scuola.

Prima la vita. Quel sistema passò bentosto dalla teoria alla pratica, e prevalse così negli ordini del governo, come nei costumi della società. Ma l'effetto (non si ripeterà mai a sufficienza), in luogo di un mirabile progresso nella civiltà, nella moralità privata e publica, fu un decadimento spaventevole dell'una e dell'altra. Ora il valore delle teorie filosofiche e religiose ha ultimamente la sua misura negli effetti pratici, che da esse derivano; perchè essendo di lor natura indirizzate a regolare la condutta degli uomini, devono giudicarsi in ultima instanza vere o false, buone o malvagie, secondochè valgono a migliorare o peggiorare la vita umana. Ma quel sistema, che prometteva di fruttare « l'amore disinteressato del bene, il « rispetto spontaneo degli altrui diritti, l'osservanza « volonterosa dei proprj doveri » (2), portava invece con sè, sotto il titolo espresso di esclusione d'ogni principio sovranaturale, l'implicita abolizione del concetto stesso del bene e del diritto e del dovere. Dunque come avrei potuto serbare la pace dell'anima seguitando a professare un sistema, il quale co 'l privar l'anima d'ogni fede in Dio, le toglie ogni speranza di vera e sicura pace? E come seguitar a riporre l'amor patrio in un sistema, il quale non avea procacciato all'Italia indipendenza e libertà ed unità nazionale, se non tentando ad ogni costo di spegnere nei popoli italiani la fede cristiana, e con essa la legge della loro vita morale e civile? Non dovea dunque il vero patriotismo ricondurci a quella fede stessa, da cui un patriotismo falso e bugiardo ci aveva disgiunti?

Conveniva pertanto rifarsi da capo, risalire dagli

(1) Ibid. (2) Ibid.

Digitized by Google

effetti alle cause, dai guasti della pratica ai vizj della teoría; ed il termine di questa seconda ripresa degli studj, fatta con una libertà d'esame e di coscienza assai più verace e piena della prima, non poteva esser altro che il ritorno dal razionalismo al cristianesimo; e per conseguente al cattolicismo, che è la sola forma teoricamente intiera e perfetta della religione cristiana; ed alla Chiesa, che è la sola forma storicamente reale e viva e perenne della religione cattolica (1).

(1) Dico Religione e Chiesa *cattolica* senza più, che vuol dire *romana;* poichè la Chiesa e la Religione cattolica è una sola: quella che ha il suo centro in Roma ed il suo capo nel Pontefice Romano. Tutti quelli altri cattolicismi, che si affibbiano altri titoli di liberali o nazionali, italiani o rosminiani, transigenti, conciliativi, e che so io, non sono altro che forme mascherate di protestantesimo o di razionalismo. E coloro che seguitano a professarsi cattolici, mentre guastano e straziano e calpestano l'essenza propria del cattolicismo, o sono illusi o impostori. Stanno co 'l Papa, finchè ed inquanto il Papa sta con loro. Ma sono essi che vogliono insegnargli i suoi diritti e i suoi doveri; essi che si arrogano di dargli lezioni come ad uno scolaro o ad un servitore: — Quì hai ragione, lì hai torto; questo puoi, anzi devi farlo, quello no. Bada che tu sei vecchio decrepito e mezzo rimbambito; ti lasci menare pe 'l naso ora dai gesuiti, ora dai curiali: tutta gente che si serve di te come di un burattino. A noi soli dovresti dare ascolto. Noi sì ti faremo parlar bene e tacer meglio. Ti faremo decretare transazioni co 'l cielo, transazioni con la terra, ma sopratutto transazioni con l'inferno. Ti faremo conchiudere un trattato di pace ed alleanza, una lega difensiva ed offensiva co 'l razionalismo, co 'l liberalismo, con la rivoluzione, con la massoneria. E quei decreti, quei trattati li firmerai tu, ma li detteremo noi. Oh! quelli sì avranno forza di leggi divine! E guaj a chi ricuserà di prestarci fede ed obedienza assoluta! chè alla fin delle fini li infallibili siamo noi! — E costoro hanno poi faccia così tosta da chiamarsi ancora e sempre cattolici, quando sono al cattolicismo assai più avversi ed alla Chiesa assai più infesti d'una grandissima parte de' protestanti e razionalisti? Questi almanco son nemici esterni e dichiarati, laddove quelli son nemici intestini e traditori domestici.

Su questo punto, grazie al cielo, io penso e credo oggi quel che scriveva 38 anni fa in quello stesso primo libro (pag. XXXIV-XXXVII), con cui aderiva publicamente al razionalismo; quel ch'ebbi a ripetere più volte in altri scritti posteriori. Mi pare

Digitized by Google

Poscia la scuola. Non pochi degli scolari che m'ebbi all'Università di Pavia ed all'Academia di Milano, mi diedero e mi danno le più affettuose prove di gratitudine per qualche beneficio, che credono di avere riportato dal mio insegnamento. Ma io colgo di gran cuore l'occasione che qui mi si offre per dichiarare, che assai maggiore è il debito mio verso di loro. Io devo loro, se non il primo, certamente il più forte impulso, il più dritto avviamento a quel salutare ritorno. Fino al 59 non avevo avuto da trattare di filosofia se non per iscritto e per istampa ad uso del publico. Ora parlare al publico è parlare a tutti ed a nessuno. Fra scrittore e lettore non v'ha patto speciale, nè espresso nè tacito, nè diretto nè indiretto, che ponga qualche limite alla libertà dell'uno e dell'altro. Salve le convenienze generali, che sono a tutti prescritte dalla morale e dal galateo, lo scrittore mette in carta tutto ciò che gli detta la ragione ed il cuore, quasi parlasse a sè solo; e dà libero sfogo a tutte le audacie del suo pensiero, a tutti li impeti della sua passione: sì come il lettore è padronissimo di non pigliare in mano il suo libro, di stracciarlo, di buttarlo su 'l fuoco; padronissimo di lodare o biasimare, di benedire o maledire il libro ed il suo autore.

Ma quando ebbi a parlare dalla catedra, mi sentii tosto vincolato, non da leggi dello Stato o da regola-

oggi come allora e come sempre una vile ipocrisia, una vilissima slealtà il dirsi cattolico e l'essere peggio che protestante. Il dì che altri cessa dal voler sottostare in tutto e per tutto all'autorità della Chiesa e del Papa, e comincia a sovraporle il giudizio della propria ragione; egli deve per obligo di coscienza (se della coscienza non abbia perduto fin l'ultimo vestigio) dichiarare: Non sono più cattolico, ma razionalista. E parimente, il dì che ravveduto e ricreduto egli sente rinata in sè la fede cristiana cattolica, dee riconoscere insieme l'obligo assoluto di una piena sottomissione di *mente* e di *cuore* all'autorità della Chiesa e del Papa. Così dee fare, senza distinzioni nè restrizioni o eccezioni di nessun genere, chiunque non separi l'essere religioso dall'essere galantuomo.

Digitized by Google

menti del Ministero, sibbene dalla coscienza dell'officio stesso, ad usare della libertà di parola con riguardi e cautele speciali. Perocchè fra professore e scolari corrono relazioni quasi paterne e figliali (1). Il professore ha doveri e diritti verso li scolari, che non ha lo scrittore verso i lettori; e viceversa. Li scolari sono obligati ad imparare quel che insegna il professore; e questi è dunque tenuto ad insegnare la scienza, che da quelli deve studiarsi; insegnare, cioè, non le opinioni sue, ma le dottrine che quella scienza ha generalmente riconosciute vere e certe. E quanto alle altre più o meno probabili, ma ancora disputate e disputabili, farne bensì l'esposizione storica e critica, ma guardarsi bene dallo spacciare per conclusioni della scienza le ipotesi, le congetture, le stranezze, le ciurmerie di qualche scuola; e sopratutto poi guardarsi con indeclinabile rigore dal pronunciar mai parola, che possa pervertire od offendere come che sia la coscienza morale. Appunto perchè egli tiene il luogo di padre, ha come lui *cura d'anime*, e dee comportarsi con li scolari come con suoi figliuoli; aver a cuore non meno la loro virtù che il loro sapere; non dir mai nulla ch'essi non debbano credere, nè far mai nulla ch'essi non debbano imitare.

Ora fermato questo principio, che può ben dirsi la forma sustanziale di tutta la pedagogica, mi apparve manifesto il divieto di professare dalla catedra quel razionalismo, che avevo sostenuto per le stampe; giacchè per viva che fosse in me e salda e piena la persuasione della sua verità, non bastava però ad assicurarmi che le sue dottrine godessero di tale certezza da essere universalmente comprese nel patrimonio commune della scienza, nè di tale rettitudine

(1) Conforme all'aurea sentenza di QUINTILIANO, che vale in sustanza il miglior trattato di pedagogica: « Sumat igitur (praeceptor) ante omnia parentis erga discipulos suos animum, ac « succedere se in eorum locum, a quibus sibi liberi traduntur, « existimet ». Orat. Instit., lib. II, c. II.

Digitized by Google

da non potere in alcun modo scandalizzare li scolari. Indi il proponimento che feci subito e mantenni sempre, di astenermi assolutamente da ogni critica religiosa, e di rispettare scrupolosamente le credenze cristiane. Ed a confermarmi ogni di più in quel proponimento valea meglio d'ogni altro motivo l'aspetto stesso di quei cari giovani, che pendevano dal mio labbro, che fidavano nella mia parola, che mi porgevano aperta la loro mente per illuminarla de' miei pensieri, aperto il loro cuore per iscaldarlo de' miei affetti. L'idea di seminare o cultivare in quelle anime un dubio su i principj del teismo e spiritualismo cristiano, e quindi su i fondamenti dell'ordine morale e sociale, mi sarebbe apparsa, se pur mi fosse apparsa, così repugnante, così orribile come l'idea di un'insidia o di un tradimento.

Se non che la repugnanza pratica dovea condurre per via di conseguenza prossima e inevitabile alla repugnanza teoretica. Un sistema che è condannato dalla coscienza, può mai esser approvato dalla ragione? ossia, un sistema che praticamente sarebbe illecito, può mai teoricamente esser vero? Questa semplice domanda rimetteva in questione sotto nuova forma tutto il valore del razionalismo. E la questione intrecciandosi naturalmente con la storia della filosofia, ch'era l'officio del mio professorato, divenne allora il centro di tutti li studj e li sforzi miei, la cura più assidua e premurosa della mia vita. Per anni ed anni attesi a raccogliere, dibattere, vagliare, ponderare le ragioni antiche e nuove del pro e del contro. Le contrarie venivano di giorno in giorno guadagnando, le favorevoli perdendo di peso, fino a che queste non contarono più nulla, e quelle tutto. Allora la questione fu per me risoluta; e alla domanda che l'avea sollevata, non rimaneva più altra risposta che un reciso e definitivo: No.

E questo No che repudia il razionalismo, parmi assai più valido e legitimo del Sì che l'aveva sposato.

Digitized by Google

Perocchè quel Sì fu il termine di una lotta durata cinque o sei anni (46-51), nel fervore della gioventù, e fra le tempeste delle rivoluzioni, che aveano turbato, sconvolto ancor più le menti e le coscienze che le città e li Stati; laddove questo No è la conclusione di un esame durato oltre a venti anni (66-87), in età matura, nella calma dell'animo e nella quiete dello studio e della scuola. E poichè l'occasione, che sopratutto mi determinò a rifare e proseguire e compiere questo esame, fu l'amore de' miei scolari; potevo testè a buon diritto affermare, che in realtà fecero essi più bene a me di quel ch'io possa aver fatto a loro. Ed il sentimento della mia gratitudine è di quelli che non voglion esprimersi a parole. È un affetto che si concentra tutto nell'augurio così intimamente abituale ad ogni cuore paterno: Dio li benedica!

Digitized by Google

CAPO TERZO

LA LETTERA PRIMA.

IL GENIO DEL NOSTRO SECOLO.

109. Nella prefazione del suo libro venendo il Bertini a descrivere e determinare il *genio* o carattere *filosofico* del nostro secolo, distingueva in esso *due elementi:* l'uno *negativo,* l'altro *positivo.* Ed il razionalista nella *Lettera* I non gli menava buono nè l'uno, nè l'altro, sostenendo con gran calore che la sua doppia descrizione o determinazione era affatto sbagliata. Ma e quella critica era poi pienamente, rigorosamente giusta ed esatta? Vediamo.

Il Bertini riponeva l'elemento negativo « nell'*anti-* « *dogmatismo,* cioè nell'avversione od almeno indiffe- « renza per ogni questione meramente speculativa;... « in una cotale instintiva e quasi direi involontaria « incredulità per tutto ciò che trascende la sfera dei « sensi e della ragione » (1). Or quanto all'*avversione* o *indifferenza,* il razionalista gli concedette senz'altro il *fatto,* ma recandolo a merito e lode, non a colpa e biasimo del nostro secolo (2). Questa risposta però, in termini così generali ed assoluti, pecca d'eccesso: occorreva invece una distinzione.

Certo, è un merito l'aborrire dalle *questioni mera-*

(1) Pag. III. (2) Pag. IV.

Digitized by Google

mente speculative, se s'intende questioni vane, sterili, inutili, a uso di certi filosofanti antichi e moderni. L'indifferenza o avversione che mostra di avere per esse il nostro secolo, fa onore al suo giudizio ed al suo gusto. Ma non tutte le questioni meramente speculative sono di quel genere. Ve n'ha molte di somma importanza, poichè toccano i fondamenti d'ogni filosofia e d'ogni scienza; onde l'aborrire da tutte le questioni di pura speculativa, senz'alcuna restrizione ed eccezione, è un rinegare non solamente la speculazione cavillosa e ridicola di quei sottilizzatori, ma anche la speculazione sapiente e sublime di Platone ed Aristotele, di S. Agostino e S. Tomaso, e di tutte le scuole filosofiche antiche e moderne, che seguirono le orme di quei grandi maestri; è insomma un abolire propriamente la stessa filosofia. E sotto questo rispetto avea ragione il Bertini di accusare e condannare, benchè in modo indiretto ed implicito, il genio del nostro secolo; il quale per amore d'una così detta *scienza* tutta positiva e sperimentale, tutta pratica ed utile, ha in odio e fastidio quella speculazione, che è l'esercizio più nobile, la prerogativa più mirabile della ragione.

110. Quanto poi all'altra nota dell'*antidogmatismo,* il razionalista distingueva tra l'*incredulità* pe 'l *sovrarazionale,* e l'*incredulità* pe 'l *sovrasensibile;* e concedeva al Bertini la prima come un fatto che torna ad onore e gloria del nostro secolo; ma negava la seconda come un'accusa ingiusta e calunniosa. Ora non parmi abbastanza precisa nè l'una, nè l'altra parte della risposta.

Non la prima. Se per *sovrarazionale* s'intende, come è uso, anzi abuso assai commune, ciò che è contrario alla ragione, ciò che repugna ai principj evidenti e alle leggi supreme della conoscenza; l'essere incredulo a *tutto ciò che trascende la sfera della ragione,* è certamente cosa lodevole; perchè in questo senso

Digitized by Google

prestar fede al sovrarazionale e rinegar la ragione è tutt'uno. E questa lode poteva anche darsi al nostro secolo, ma con molta discrezione; dacchè la voga che ebbero ed hanno a' nostri dì il magnetismo, lo spiritismo, l'ipnotismo, ecc., sia dovuta in gran parte ad una credulità troppo indegna di un secolo, che si vanta d'essere il più *positivo*. Se invece per *sovrarazionale* s'intenda, come deve intendersi, ciò che sta sopra, e non già contro alla ragione; allora l'essere incredulo a tutto il sovrarazionale è un titolo di biasimo, e non più di lode. Perocchè la *sfera della ragione,* nello stretto senso di facoltà o funzione della scienza, è, secondo la bella imagine di Kant, come un'isoletta che noi abitiamo in mezzo ad un oceano inesplorato ed inesplorabile, d'ogni parte circondata dall'ignoto, o almen da ciò che non è e non può essere oggetto di scienza. Nelle condizioni della vita individuale, domestica, e civile, negli elementi dell'arte, della religione, della morale, nell'ultimo fondo della scienza stessa v'ha sempre qualche cosa che *trascende la sfera della ragione,* inquanto non può cadere sotto alcuna definizione o dimostrazione scientifica; vi ha il campo così vasto e così vario del sentimento e dell'affetto, dell'intuito e della fantasia, del credere e del volere. Ora l'incredulità per tutto quest'ordine di cose *sovrarazionali* o piuttosto *extrarazionali,* a che dovrebbe logicamente riuscire? A non affermare mai nulla che non fosse definito e dimostrato con tutto il rigore scientifico. E poichè la sospensione teoretica del giudizio ha per effetto necessario la sospensione pratica dell'azione corrispondente; conseguenza irrepugnabile di cotesta incredulità sarebbe dunque un restringere l'attività umana nella strettissima cerchia della scienza perfetta, cioè uno spogliar l'uomo di quasi tutte le facoltà o funzioni della sua natura, un condannare all'inerzia assoluta quasi tutte le potenze della sua mente e del suo cuore, un ridurre tutta la vita della ssima parte degli uomini, e quasi tutta la vita degli

Digitized by Google

stessi scienziati, ad uno stato di sopore volontario, ad una specie di lenta e lunga morte. Laonde quell'incredulità, che in apparenza vorrebbe liberar l'uomo da tutto ciò che è irrazionale, finirebbe in realtà con far dell'uomo il più irragionevole di tutti li animali.

E non la seconda. Accusare il nostro secolo d'*incredulità* per « tutto ciò che trascende la sfera dei sensi », pareva al razionalista *una strana ingiustizia* (1), perchè ragionava sotto l'influsso delle idee e delle passioni, che nel 47-49 aveano commossa tanta parte d'Europa, e singolarmente l'Italia; era anch'egli animato da quello spirito, che informava il *periodo eroico* (come fu poi iperbolicamente appellato) del nostro risurgimento; non aveva occhi nè orecchi se non per lo spettacolo strepitoso di « popoli intieri, che si sacrifi- « cavano con l'entusiasmo del martirio al culto della « giustizia, del diritto, della libertà, della nazionalità, « della fratellanza » (2): entusiasmo a cui era piuttosto imputabile un eccesso di idealità, che non di sensismo.

Il Bertini invece, più maturo d'anni e di studj, più sollecito delle sorti della filosofia che della politica, portava il suo sguardo di là dalle agitazioni popolari e nazionali; e cercava il *genio del nostro secolo* nelle tendenze più intime e profonde del suo pensiero, anzichè negli sfoghi più passionati e clamorosi del suo sentimento. Egli parte osservava, e parte prevedeva il crescere e propagarsi del positivismo in Francia, dell'empirismo in Inghilterra, del naturalismo in Germania: sistemi che per vie e sotto forme diverse riescono pure allo stesso costrutto, a negare « tutto ciò « che trascende la sfera dei sensi », a circoscrivere tutta l'attività, tutta la vita mentale e morale dell'uomo nelle sensazioni, cioè nell'organismo, cioè nella materia. E la storia gli diede ragione anche troppo; chè negli anni decorsi dacchè il Bertini pronunciava quel suo giudizio, il *genio del nostro secolo* (per quel che

(1) Pag. 7. (2) Ibid.

Digitized by Google

concerne il suo carattere filosofico e scientifico) si venne sempre più rilevando in una tal prevalenza del sensismo, anzi del materialismo, che forse la maggiore e la peggiore non fu mai al mondo.

111. Nè men gravi sono le correzioni da farsi alla critica dell'*elemento positivo,* che il Bertini appropriava al genio del nostro secolo. Esso, per suo avviso, consiste nell'*umanismo,* ossia nello « spirito di libertà e « di filantropia.... che proviene da una cotal fede in- « stintiva nella dignità assoluta, nel pregio quasi infi- « nito dell'anima umana; — ha la sua radice nel sen- « timento di ciò che v'ha di divino nell'uomo »; e porta a credere che « ciò che unicamente importa, ciò che « costituisce tutto il valore morale dell'uomo, è il far « qualche cosa di utile all'umanità, il contribuire a « diminuir i mali che la travagliano » (1). E questo *umanismo* o culto dell'umanità, che include il *liberalismo* e il *democratismo,* non è dal Bertini condannato o biasimato in sè e per sè, ma solo inquanto è *esaggerato,* cioè « ligio al sentimento piuttosto che alla « ragione »; onde « foggiandosi Dio secondo il proprio « cuore, repugna profondamente ad ammettere i veri « rivelati » della religione cattolica (peccato originale, espiazione e riparazione, pena eterna....), « induce na- « turalmente nell'animo una cotale avversione alle « fredde e rigide forme dogmatiche », fino a « produrre « l'incredulità verso ogni religion positiva » (2).

Gli rispose il razionalista contraponendo le esaggerazioni del *dogmatismo* a quelle dell'*umanismo,* per inferirne che « quali che sieno o possan essere li ec- « cessi di questo, non arriveranno giammai ad egua- « gliare li eccessi di quello; e l'incredulità del nostro « secolo non potrà giammai cagionare tanti lutti e « tante sciagure, quanti ne produsse la fede dell'età « trascorse » (3). Ma nè anche questa risposta mi

(1) Pag. 7-8. (2) Pag. 8. (3) Pag. 13.

Digitized by Google

sembra più così perentoria e vittoriosa. O si tratta degli eccessi *di fatto* (mali e danni, violenze ed oppressioni, guerre e stragi....): e allora la risposta non conclude nulla; perchè rimette la questione al tempo futuro, quando basta d'avanzo il passato prossimo ed il presente, basta cioè la storia della rivoluzione francese con tutti i suoi effetti e conseguenti fino all'odierno socialismo e nichilismo, per dimostrare come li *eccessi* d'un secolo d'*incredulità* abbiano ragguagliato, anzi di gran lunga superato quelli di tutti insieme i secoli di *fede*. O invece si tratta degli eccessi di *dottrina* (errori, assurdità, teorie immorali, scandalose, depravatrici....): e allora la risposta conclude ancor meno; poichè da una parte abbellisce ed esalta l'umanismo come surgente d'ogni bene, e dall'altra disforma ed insozza il dogmatismo come abisso d'ogni male; onde il ragguaglio fra i due sistemi non ha valore alcuno.

Ed invero, la pagina che risponde alla domanda: « che cosa il dogmatismo ha fatto di Dio? della na- « tura? dell'uomo? » (4) non è un ritratto fedele, ma una caricatura indecente; poichè spaccia per dottrine del dogmatismo cristiano (che è il solo, cui allude tutto il discorso), non già quelle professate dai Padri e dottori della Chiesa, bensì quelle affibbiate loro dalla critica o meglio satira volteriana; la quale non sapea parlare di dogmi cristiani se non co 'l proposito deliberato di renderli odiosi o ridicoli. Or bene, a chiarire la stoltezza o la malignità di una tal caricatura basti qui rammentare, che il fondamento di quel dogmatismo è la fede in Cristo; e la sua sustanza, massime per le moltitudini dei credenti, è l'Evangelio. E nella dottrina evangelica non c'è pur l'ombra di *fredde e rigide forme dogmatiche;* essa è per eccellenza la religione del sentimento e del cuore; nè si dà, nè può darsi mai sistema di umanismo, che sia più di essa alieno da ogni artificio di sillogistica; meglio di essa

(4) Pag. 9-10.

Digitized by Google

frutto di « libera e naturale inspirazione »; com'essa capace di « trasformare la terra in una società di « fratelli, nella gran famiglia di Dio » (1). Al dogmatismo evangelico può ben essere avverso chi nella fede religiosa vuol procedere co 'l rigido criterio della scienza pura e severa; ma non mai chi apprezza la religione principalmente dall'affetto e dall'amore.

All'opposto, sotto il nome di umanismo il razionalista comprendeva tutto e solo il vero, il buono, il bello della cultura e civiltà moderna, poetizzandolo, per giunta, fino al segno d'attribuirgli la prodigiosa virtù di « abolire ogni privilegio d'inferno e di paradiso, a « fine di rendere tutti li uomini reciprocamente solidali « del bene e del male, della felicità e della miseria » (2). Tuttavia, preso nella sua integrità reale, quell'umanismo diveniva pure agli occhi suoi qualche cosa di più e d'assai diverso. Esso « è un antiteismo, e con- « siste nell'umanizzar Dio e divinizzare l'uomo, tra- « sformando la teologia in antropologia »; — riguarda Dio « tutto intiero come un ente mitologico, creato « dal sentimento e definito dalla teologia »; — non riconosce in Dio « uno spirito sussistente, un essere « personale, una realtà individua e infinita; — nega « qual finzione antropomorfica l'essenza sua medesima, « la sustanza e la sussistenza personale »; — ed insegna che Dio « è un ideale, in cui la coscienza del- « l'umanità personifica sè medesima co' suoi proprj « attributi, spogliandoli d'ogni imperfezione e solle- « vandoli ad un grado infinito »; — e che quindi « tutti « i dogmi rivelati o razionali di ogni teismo sono tutti « concetti, che li uomini da sè stessi trasferiscono a « Dio » (3). Ecco una descrizione dell'umanismo, la quale comechè fatta a titolo di apologia e di panegirico, basta da per sè a mostrare com'esso sia più e peggio che mai inetto ad imparadisare la terra e beatificare l'umanità.

(1) Pag. 13. (2) Ibid. (3) Pag. 14-15.

Digitized by Google

112. Perocchè negare, *come un ente mitologico,* Dio *tutto intiero,* cioè il Dio d'*ogni teismo,* negare Dio nella sua sussistenza ed essenza personale, vuol dire negar Dio nel vero e proprio significato del vocabolo, cioè negare il solo ed unico Ente, che meriti il nome di Dio: l'*antiteismo* si risolve in *ateismo.* La negazione della divinità equivale ad una negazione assoluta dello spirito; giacchè riesce necessariamente ad escludere dal mondo ogni principio sustanzialmente distinto e diverso dalla materia e dalle sue forze, proprietà, condizioni fisiche: l'*antiteismo* si risolve in *antispiritualismo.* Quindi e l'ordine naturale del mondo corporeo, e l'ordine morale del mondo umano non hanno il loro fondamento e la loro origine in nessun principio intelligente, consapevole ed arbitro de' proprj atti; ma sono il produtto, necessario insieme e fortuito, di combinazioni elementari e mecaniche della materia cosmica e dell'organismo animale. Bandito così lo spirito dal mondo, è bandito ad un tempo dall'uomo; poichè se è opera tutta materiale la vita della natura, non può non esser tale anche la coscienza della vita: l'*antiteismo* si converte in *materialismo.*

Dunque il paragone fra l'umanismo e il dogmatismo quanto ai loro effetti morali e sociali, si traduce propriamente in un paragone fra il materialismo e il cristianesimo. E posta così ne' suoi veri termini la questione, non è già bella e risoluta? L'uno è l'egoismo assoluto, e quindi la negazione del dovere, l'abolizione della moralità; l'altro è la carità universale, e quindi l'obligo di far bene a tutti e non far male a nessuno. Il regno del materialismo sarebbe adunque, come Hobbes confessava, la guerra di tutti contro tutti, un vero inferno; il regno del cristianesimo invece, l'amore di tutti per tutti, un vero paradiso. Che se nella storia e nella pratica l'uno non fece e non fa tutto il male, nè l'altro tutto il bene, che in virtù della propria natura avrebbe dovuto e dovrebbe fare; ciò prova soltanto che il regno dell'assoluto non è di questo mondo, nè

Digitized by Google

per il male, nè per il bene; poichè non v'ha principio così pessimo o così ottimo, che praticamente ed in parte non venga abbonito dalla virtù o viziato dalla malvagità di certuni, che lo professano a parole e lo rinegano con le opere. Ma che perciò? Ne segue forse, che dunque i principj cattivi non sono più il veleno, ed i principj buoni la salute del genere umano? che è dunque lecito, è onesto difendere e lodare i primi, demolire e vituperare i secondi? e che cessano di esser esiziali le teorie del materialismo, e santi i precetti del cristianesimo?

Ecco il perchè io sono oggimai alienissimo dal ravvisare in quell'umanismo « la conquista più nobile, la « scoperta più gloriosa del secolo nostro » (1); e sono anzi disposto a biasimarlo e condannarlo più severamente di quel che facesse il Bertini. Al quale parea che solo indirettamente ed implicitamente si potesse, laddove pare a me che in termini espressi e formali si debba qualificare per un *suicidio dell'uomo come essere pensante* (2).

113. Posto il fatto, di cui tanto a ragione si doleva il Bertini, quanto a torto si rallegrava il razionalista, che il *genio del nostro secolo* è, nel suo carattere generale, *antidogmatico* ed *umanistico*, questi ne inferiva due conclusioni, che ora mi sembrano poco legitime e molto temerarie.

La prima: dunque il cattolicismo è morto o in agonia: — asserzione che non è conforme alle testimonianze della storia; la quale non solo attesta in particolare, come s'è veduto, la vita e non la morte del cattolicismo; ma insegna pure in generale, che il *genio* d'un secolo rappresenta parzialmente, e non integralmente la sua coscienza; determina in astratto qualche carattere principale del suo pensiero, ma non abbraccia mai in concreto tutte le forme e condizioni

(1) Pag. 12. (2) Pag. 7.

Digitized by Google

della sua vita. La quale è sempre così varia e complessa, che niuna formula può mai ritrarla in tutta la sua realtà. Quindi la prevalenza d'un carattere o d'un sistema non vale ad escludere l'esistenza d'ogni altro; e quell'argumentare la morte dell'uno dal primato dell'altro è un ragionamento, che la storia smentisce con tutto il peso della sua autorità e con tutta la luce della sua evidenza.

La seconda: dunque l'umanismo non è e non può essere un errore, perchè il genio d'un secolo, come nuova rivelazione dell'umanità, è verso i secoli precedenti un progresso naturale e necessario nel vero e nel bene, conforme alla legge suprema e fatale del suo incivilimento: — asserzione, a cui l'avea condutto l'influenza delle dottrine de' sansimoniani e positivisti, i quali con la loro pretesa *teorica* o *legge del progresso* si annunciavano riformatori della scienza e rinovatori della storia. Ma fu un'illusione che in breve sparì. Una teorica propriamente detta del progresso non si può ammettere nè concepire se non a patto di presupporre, che tutti li enti e fenomeni dell'universo, compreso l'uomo con tutti i suoi atti e stati interiori, sieno l'evoluzione naturale e necessaria d'una sustanza o forza unica, suggetta in tutti i modi e gradi e stati successivi della sua esistenza ad un procedimento meccanico od organico, intrinsecamente ed assolutamente predeterminato. Vale a dire che una legge del progresso implica un panteismo e fatalismo assoluto, ed esclude affatto ogni attività individuale, personale, e libera, cioè umana. Ora un sistema panteistico e fatalistico non è, nè può esser altro che un'ipotesi metafisica, impossibile ad esser verificata e certificata mai; laddove l'esistenza di un'attività personale e libera è un fatto così certo ed evidente, come la coscienza che l'uomo ha di sè stesso. Trattasi adunque di anteporre o la realtà di un fatto alla possibilità di un'ipotesi, o questa a quella. Ed è veramente singolare, incredibile, che preferiscano l'ipotesi alla realtà

Digitized by Google

coloro appunto, che non cessano di cantarci e ricantarci la loro inviolabile fedeltà al metodo positivo sperimentale, e la loro invincibile avversione a qualunque sistema metafisico ipotetico.

Quanto a me, non sì tosto giunsi a ridurre la questione ne' suoi veri e proprj termini, che mi parve, come parmi tuttora, bella e risoluta. Ammessa quindi nell'uomo l'esistenza di un'attività personale, cioè libera, una teorica o legge del progresso umano torna impossibile; poichè essa dovrebbe consistere nel sottoporre a necessità la libertà, nel determinare l'indeterminabile, nel prevedere l'imprevedibile.... un ammasso di contradizioni.

Del resto, a chiarire la vanità della così detta teorica o legge del progresso, nel senso rigoroso in cui la predicavano i sansimoniani, più ancora d'ogni ragionamento vale il fatto stesso, ossia la storia. In virtù di quella legge o teorica, la serie successiva dei secoli e degli anni, anzi dei mesi e dei giorni, dovrebbe rappresentare una serie progressiva continua di aumenti e perfezionamenti in ogni ordine della vita umana. E restringendo pure il discorso al caso nostro, la serie successiva dei sistemi filosofici e religiosi dovrebbe ritrarre il passaggio progressivo continuo « da una « forma imperfetta del vero ad un'altra migliore » (1), ossia l'avanzamento costante, perpetuo nella cognizione della verità sotto la doppia forma della filosofia e della religione. Insomma per determinare il grado del valore e del merito de' sistemi basterebbe disporli nell'ordine cronologico della loro successione: ciascuno sarebbe naturalmente e necessariamente superiore ai precedenti ed inferiore ai susseguenti. Tutta la critica si ridurrebbe alla data. Or bene; questa legge s'è adempita nella storia? Se v'ha chi osi da senno rispondere di sì, tal sia di lui: quando s'arriva a credere, che il genio dell'umanità passando da Platone ad Epicuro,

(1) Pag. 18.

Digitized by Google

da Aristotele a Pirrone, da Cristo a Maometto, da Cartesio ad Elvezio, da Kant a Büchner, ecc., ha fatto *progressi;* non potrebb'esserci difficultà a sostenere che la linea curva è più breve della retta, che le tenebre di mezzanotte son più chiare della luce di mezzodì, ecc. Ed allora ogni questione non è davvero finita?

114. Anche lo scopo che il Bertini dichiarava d'essersi prefisso nel suo libro, fu dal razionalista interpretato con un rigore eccessivo. Lo scopo suo era bensì una « ricostruzione del teismo cristiano »; ma nel senso di cercare « le ragioni ultime dell'umanismo « e indagare i titoli dell'umana dignità. E siccome « questa è fondata intieramente su la communione « dell'uomo con Dio, su la libertà ed immortalità dello « spirito, *tentar* di mostrare come questi dogmi, su « cui si fonda ogni religione positiva, sono altretanti « teoremi d'una dottrina rigorosa ed una, fuori della « quale non trovasi che il nullismo ». Ed il razionalista gli opponeva, che il suo assunto era una distruzione, e non una ricostituzione del teismo cristiano; perchè il cristianesimo è una rivelazione di misteri, e non una dimostrazione di teoremi; è una fede ed una grazia sovranaturale, e non una certezza ed un'evidenza speculativa; onde fondare i suoi dogmi sopra tesi filosofiche è un distruggerlo affatto, uno spogliarlo del suo carattere essenziale e costitutivo, e trasformarlo da religione positiva in scienza razionale (1).

Certamente il linguaggio del Bertini non era qui un modello di precisione. Quel miscuglio di *dogmi* e *teoremi,* di *religione positiva, teismo cristiano,* e *dottrina rigorosa ed una* poteva di leggieri esser franteso, e tirato a significare ciò ch'era lontanissimo dal suo pensiero. Ma era questa una ragion sufficiente per iscusare l'aggiunta di un'altra confusione alla sua?

(1) Pag. 19-20.

Digitized by Google

Il razionalista scambiava nella sua censura il teismo cristiano co'l cristianesimo, ed il cristianesimo con un trattato di teologia; e però accusava il Bertini di sostenere, in virtù della sua tesi: « che la ragione non « solo stabilisce in generale la necessità dei dogmi « religiosi (cristiani), ma li determina in particolare, « li dimostra, li deduce, li coordina in un sistema dot- « trinale, rigoroso ed uno » (1). Ora non gli passò mai per la mente una simile stranezza. Il teismo cristiano non era, per lui, tutto intiero il cristianesimo, e tanto meno il cattolicismo, con tutti i suoi misteri da credere e i precetti da osservare; chè altrimenti l'assunto di *ricostruirlo* in un *sistema di filosofia* sarebbe stato una pazzia. Sotto il nome di teismo cristiano egli intendeva propriamente e semplicemente quelle dottrine, che sono il fondamento essenziale di ogni religione positiva o almanco della cristiana: dottrine che li stessi teologi chiamano *preamboli alla fede,* e non *articoli di fede;* dottrine che formano la sustanza di quella che soleva intitolarsi negli stessi trattati scolastici *religione naturale* o *teologia razionale;* dottrine insomma che il Bertini aveva espressamente compendiate in tre punti: *communione dell'uomo con Dio* (che, intesa nel suo senso generale, è pure uno stato psicologico e morale dell'uomo, e stato affatto conforme e non già contrario alla sua natura), *libertà ed immortalità dello spirito.*

Nè il dire *fondato* su quelle dottrine il cristianesimo volea già significare, che quelle dottrine razionali erano le *premesse,* di cui i dogmi cristiani erano le *conseguenze,* in modo da stabilire quel « nesso intrin- « seco e logico fra le une e li altri » (2), che deve unire il conseguente con l'antecedente di un raziocinio, siccome concetti e giudizj della stessa natura. Perocchè altro è il *fondamento logico* d'una dottrina nello stretto senso di *antecedente,* da cui la si deduce in forma sil-

(1) Pag. 21. (2) Ibid.

Digitized by Google

logistica; ed altro il suo *fondamento ontologico* o *psicologico* nel largo senso di *principio* o *fatto* ch'essa presuppone, e senza di cui non potrebbe reggersi. Nel primo caso, è vero che l'*edifizio* dev'essere *della natura medesima del fondamento* (1), ossia che la dottrina conseguente non può essere di natura diversa dalla dottrina antecedente. Ma nel secondo caso, no; il fondamento può essere di pietra, e l'edifizio di ferro, legno, paglia....; o fuor di metafora, le due dottrine non hanno più fra loro la relazione logica di antecedente e conseguente, benchè l'una sia in qualche modo condizione dell'altra. Nessuna scienza si può costruire senza i principj della logica; onde la logica s'appella a buon diritto il fondamento di ogni scienza. Vuol forse dire, che le dottrine astronomiche, fisiche, biologiche, morali.... sieno pure e prette conseguenze della logica, e però tutte dottrine *a priori*, formali, razionali come la logica?

Ora con questa distinzione l'assunto del Bertini è pienamente giustificato. I teoremi dell'esistenza di Dio, della libertà ed immortalità dello spirito sono il fondamento del cristianesimo, non già nel primo senso, ma nel secondo. Nel primo, no; perchè da quelle tesi razionali come mai si potrebbero dedurre a filo di conseguenza i dogmi cristiani? Ma nel secondo, sì; perchè se non è assodata l'esistenza di Dio, che cosa può più valere tutta la parte dogmatica del cristianesimo? E se non è accertata la libertà e immortalità dello spirito, che cosa può più valere tutta la sua parte morale?

Dunque lo scopo a cui mirava il Bertini, non avea nulla di repugnante in sè stesso; e l'averlo interpretato, come il razionalista lo interpretava, per un proposito degno del « più incredulo ed antidogmatico » (2) umanista, era una specie di critica, che nè anche il fervore appassionato della polemica avrebbe mai dovuto comportare.

(1) Ibid. (2) Pag. 19.

Digitized by Google

115. Su l'indole, il carattere, o come dicesi modernamente, il genio del nostro secolo vi sono alcune pagine in una *Lettera* posteriore (la *decima*), che possono dirsi una giunta o appendice a queste della *Lettera prima*. Per non ritornare adunque un'altra volta su lo stesso tema, gioverà riunirle qui sotto lo stesso capo della *Critica*.

Confessa da prima il razionalista, che « l'età nostra « dee sembrare uno strano rimescolamento di verità, « di passioni, d'errori, e di follie, inspirare un profondo « senso d'orrore e di spavento, e trarre dal petto grida « di cordoglio e di maledizione » (1). Ma tosto soggiunge, che tale dee riuscire soltanto a « tutti li ido- « latri del passato, i quali memori tuttavia della felicità, « ch'essi soli, in mezzo alle torture e alle agonie de' « popoli intieri, si godevano sotto la sacra tutela del « despotismo e della tirannide, fanno risonare di ana- « temi contro i tempi novelli gazzette, libri, scuole, « chiese, e tribune » (2). Così egli scriveva nel 51. Ma allora chi più gridava e strillava *contro i tempi novelli*, ossia contro lo stato in cui trovavasi a quei di l'Italia e l'Europa, non erano mica *li idolatri del passato;* erano invece i preconi dell'avvenire, i rivoluzionarj d'ogni specie e d'ogni genere, che anelavano a ricostruire *ab imis fundamentis* l'ordinamento politico de' popoli italiani ed europei. Anelavano, cioè, a formare novelli Stati, in cui sotto la *profana tutela* di un *despotismo* e di una *tirannide* moralmente assai peggiore, ed in mezzo alle molto più crudeli torture ed alle agonie di quei popoli stessi, potrebbero *essi soli* godersi una felicità molto più iniqua e vituperosa di quella, che rinfacciavano agli idolatri del passato.

Indi, per mostrare quale sia realmente l'età nostra, ripiglia: « Chi l'interroga e l'ascolta con lealtà e con « senno, non tarda molto a discernere fra quel movi- « mento spontaneo universale, che scuote oggimai ed

(1) Pag. 438-9. (2) Pag. 439.

Digitized by Google

« agita e sospinge i popoli d'Europa, un'idea suprema « e una legge commune, da cui esordisce un'èra nuova « della società, e in cui si sente l'espressione confusa, « ma energica, dei nuovi bisogni che travagliano l'u- « manità, e la spingono avanti su la via di un miglior « avvenire » (1). Resta però a sapere: « Quest'idea, « questa legge qual è? » La domanda è chiara e precisa. E la risposta?

116. Incomincia con un quadro del passato che mette i brividi: « Dopo anni e secoli di vita consumata « miseramente nella servitù e nel patimento, nell'iner- « zia dello spirito e negli stenti del corpo; vita senza « fede nè libertà, senza dignità nè fratellanza; vita « chiusa alle ricchezze della natura e alle gioje del- « l'intelligenza; vita di superstizione e di dubio, di « pregiudizj e d'abbrutimento, d'ipocrisia e di li- « cenza »..... (2). Qui le tinte sono caricate così fuor d'ogni misura, che della storia non rimane più nè pur l'ombra. I secoli di cui si parla, sono quelli in cui le nazioni civili d'Europa componevano un solo corpo, che si chiamava la cristianità; e godevano d'una vita, che avea certamente le sue *servitù*, i suoi *patimenti*, le sue *superstizioni*, i suoi *pregiudizj* (e ci fu mai tempo che non ne avesse? o ci sarà mai tempo che non ne avrà?); ma di *licenze* e *ipocrisie* e *abbrutimenti* ne aveva assai meno; di *fede* poi e *libertà* e *dignità* e *fratellanza* ne aveva assai più che non la vita dei popoli *liberati* dalla rivoluzione, cioè assuggettati all'onnipotenza di uno Stato, che sotto la maschera di libertà è un *despotismo* ed una *tirannide*, di cui la cristianità non aveva e non poteva avere nè anche l'idea.

Ma dopo anni e secoli di quella vita favolosa, che cosa succede? « È spuntato finalmente il giorno, che « i popoli sono rientrati in sè stessi, hanno interrogato

(1) Pag. 440. (2) Ibid.

Digitized by Google

« Dio e la loro coscienza, e si domandarono: Perchè « mai l'esistenza delle generazioni umane dee consu- « marsi tutta in questa orribile vicenda d'errori e di « tormenti? Perchè millioni e millioni di creature, nate « a conoscere il vero e ad amar il bene, devono in « favore di pochi uomini loro fratelli spogliarsi d'ogni « diritto alla vita, vender l'anima a prezzo di pane »....
e via con domande simili fino a quella del « dovere « che s'impone al popolo di misurare pensieri e pa- « role, movimenti e sospiri, giudizj e credenze, secondo « il capriccio di chiunque possa intitolarsi rappresen- « tante di Dio »; e fin a quell'altra ancor più stolta ed empia del « Dio uno e trino, spirito e carne, che di- « spensa diritti e doveri, beni e mali, paradiso ed in- « ferno, senz'alcuna norma di giustizia e d'equità » (1). Oh! no, non sono *i popoli* che interrogarono Dio e la loro coscienza con questo linguaggio da frenetici demagoghi; ma sono i demagoghi, li impresarj di ribellioni e rivoluzioni, che con quel linguaggio, in cui sarebbe difficile a definire se sia più biasimevole la gonfiatura delle frasi o la perversità delle idee, si diedero a subillare ed abbindolare e sovvertire i poveri popoli, per farli strumento delle loro ambizioni e cupidigie settarie. No, non sono i popoli che architettarono riforme religiose in Germania, rivoluzioni politiche in Francia ed in Italia (2). Nei tumulti propriamente popolari, che non di rado avvenivano anche sotto il regno della cristianità, non si pensava a mutamenti di fede o di governo, ma si voleva pane e giustizia. E chi trascinò i popoli a tumulti anticattolici e anticristiani, furono i demagoghi religiosi per odio alla Chiesa cattolica, e i demagoghi politici per odio allo Stato cristiano.

(1) Pag. 440-1.

(2) La storia, non più scritta per servire alle sètte, ma per testificare la verità, ne fa ormai pienissima fede. V. le Storie dello Janssen per la Germania, del Taine per la Francia, del Balan per l'Italia.

Digitized by Google

117. Dopo le domande vengono le risposte: « Una « voce, la voce vera di Dio ha risposto alla coscienza « dei popoli; e nel cuore dell'umanità a lato al sen- « timento de' proprj doveri si sviluppò rapidamente e « si diffuse il sentimento de' proprj diritti » (1): quasichè fino al 1850 o al 1789 il *cuore dell'umanità* non avesse mai avuto alcun *sentimento dei diritti* umani!

« E un grido spontaneo e concorde cominciò a le- « varsi di paese in paese fra i popoli di tutto il mondo « civile: Anche noi siamo figli di Dio; l'anima nostra « ha pure il bisogno e il diritto di vivere della vita « d'intelligenza e d'amore, di libertà e di fede, sola « vita degna dell'uomo. Se un Dio esiste, ei dev'essere « il padre commune; e dinanzi a lui tutti, popoli e « individui, hanno da riconoscersi eguali ed abbrac- « ciarsi fratelli » (2). Ma qui non c'è nulla di nuovo, nulla di moderno. Tutte queste massime sono in sustanza antiche come l'Evangelio; e da dicianove secoli le hanno imparate ed insegnate tutti i cristiani, che recitano il *Pater noster* e sanno un po' di catechismo. È proprio *la voce vera di Dio* che le ha rivelate all'umanità; laddove è la voce falsa della rivoluzione che se n'è appropriata la *lettera* per adulterarne lo *spirito*. E così all'eguaglianza e fratellanza cristiana, che dei popoli e delle nazioni potrebbe fare altretante famiglie sotto di un solo Padre commune, ha sustituito un'eguaglianza ed una fratellanza disumana, che deve portare all'anarchia, alla guerra civile, alla dissoluzione di ogni umano consorzio.

« Dunque le instituzioni sociali in cui viviamo, o non « sono legge di Dio, o sono una legge di progresso, « che esclude essenzialmente la permanenza e l'im- « mobilità; e involge una serie indefinita di trasfor- « mazioni e di miglioramenti. Quindi non solo è pos- « sibile, ma legitima e necessaria una riforma delle « instituzioni, che già costarono tante lacrime e tanto

(1) Pag. 441. (2) Ibid.

Digitized by Google

« sangue all'umanità » (1). Ma anche questa illazione non dice in realtà nulla di nuovo; e non è altro che un'esplicazione delle massime cristiane, applicate alla storia civile. Le idee di *riforma* e di *progresso*, intese a dovere, sono eminentemente cristiane; sono un portato della fede e della scienza, con cui il cristianesimo rigenerò il mondo. E la rivoluzione, al suo solito, se ne impossessò per travisarle, falsificarle in modo da scambiare la riforma con un soqquadro, ed il progresso con una distruzione di tutti li ordini della società.

« La religione della monarchia ed il vangelo dei « preti facia luogo al vangelo de' popoli e alla reli- « gione della democrazia; poichè il Dio del culto cri- « stiano ha compiuto la sua missione storica in Eu- « ropa, come al suo apparire l'aveano compiuta li Dei « della mitologia pagana » (2). Ah! ecco roba davvero nuova e moderna! cioè un'illazione che non corre a seconda, ma a ritroso delle premesse; e non isvolge, ma conculca le massime cristiane dianzi professate. Il cristianesimo non è vincolato a nessuna forma speciale di governo. È religione tanto della monarchia quanto della democrazia, che si conformi alle leggi del diritto e della giustizia. E non è religione nè della democrazia, nè della monarchia, che converta il governo in despotismo ed in tirannide. È dunque tutto arbitrario e fantastico il contraposto fra religione della monarchia e religione della democrazia, quasi fossero due religioni essenzialmente diverse; e l'una, proprietà naturale del primo reggimento, l'altra del secondo. Quanto poi al contrasto fra *il vangelo dei preti* ed *il vangelo dei popoli*, ed al ragguaglio fra il *Dio del culto cristiano* e li *Dei della mitologia pagana*, non occorre confutazione. Sono tali enormità, che basta indicarle per mostrare fino a qual eccesso d'insipienza possa giungere l'abuso della ragione sotto il dominio del razionalismo.

(1) Pag. 441-2. (2) Pag. 442.

Digitized by Google

118. « Carattere dell'êra nuova è il socialismo; e « tutte le instituzioni religiose, politiche, e civili devono « ritemprarsi a questo novello spirito, che soffia un'altra « volta su la faccia della terra » (1). Distinguiamo. Se per socialismo s'intende una dottrina, che mira a perfezionare tutte quante le instituzioni sociali; non è desso un *carattere dell'êra nuova*, ma è il carattere generale dell'êra cristiana. E non è un *novello spirito*, ma è lo spirito della Chiesa cattolica, che *soffia su la faccia della terra* dal dì della Pentecoste fino ad oggi, come soffierà fino alla consumazione de' secoli. Se invece si chiama socialismo, secondo l'uso ormai prevalente, una dottrina che tende ad abbattere ed abolire tutte le instituzioni sociali, per surrogarle con l'anarchia del communismo; allora sì, è desso un carattere dell'êra nuova, cioè della rivoluzione; ma è un carattere da sentirne orrore, e non da menarne vanto.

« Dunque un Dio che non contradica alla scienza, « una fede che non repugni alla ragione, un culto che « non offenda la morale, un'autorità che non violi « la giustizia, una legge che non ispenga la libertà, « un'educazione che non abbrutisca l'ingegno, una « proprietà che non isterilisca il lavoro, un commercio « che non condanni l'operajo alla fame, alla miseria, « alla prostituzione: tal è il senso profondo, in cui « s'accordano mirabilmente tutte le voci in apparenza « cotanto diverse, che surgono dal movimento attuale « della società » (2). Oh! fosse vero! chè una società così fatta sarebbe un modello, un tipo ideale di società cristiana. Ed invero, a soddisfare pienamente tutti que' suoi bisogni e desiderj, non avrebbe da far altro che professare tutte le dottrine ed osservare tutte le leggi di Cristo e della sua Chiesa; poichè in esse trovasi appunto tutto ciò ch'ella andrebbe cercando: un Dio non contradicente alla scienza, una fede non repugnante alla ragione, un culto non offensivo della mo-

(1) Ibid. (2) Pag. 442-3.

Digitized by Google

rale, un'autorità non violatrice della giustizia, ecc. Che se per lo passato i popoli della cristianità non arrivarono mai allo stato di perfezione e di felicità promesso dal cristianesimo, la ragione si è, perchè il termine assoluto della perfezione e felicità cristiana non è cosa di questo mondo. E se non fu loro dato di raggiungere nè pur quel grado relativo di vita perfetta e felice, che il cristianesimo annunziava agli uomini di buona volontà su questa terra; la ragione si è, perchè i reggitori de' popoli, ben pochi eccettuati, non che fedeli, furono anzi ribelli alle dottrine e alle leggi di Cristo; ed in luogo di coadjuvare la Chiesa nella sua divina missione, attesero con ogni sorta di frodi e violenze ad osteggiarla, a perseguitarla, ad opprimerla.

Ma erra pur troppo il razionalista nell'interpretare sì cristianamente quel *carattere dell'êra nuova*. Il *senso profondo* delle *voci*, che il socialismo leva ognidì più alte e stridenti, è tutt'altro! Per lui, Dio e fede e culto e autorità e legge.... sono cose che bisogna sbandire dal mondo, sono parole che bisogna cancellare dal vocabolario. Egli è sfacciatamente, rabiosamente ateo e materialista; non conosce altri beni che quelli del corpo, non cerca altra felicità che quella del senso; vuole spiantare la società presente che tiene ancora del cristianesimo, per comporre una società futura, ove non abbia da soffiare altro spirito che quello di Epicuro o di Satana, che è poi tutt'uno.

119. E indarno si scalda il razionalista a farne la difesa: « E questo è il secolo che voi tacciate d'empio, « d'incredulo, di materialista? Materialista, perchè nega « il *vostro* spirito? ». No, ma perchè nega l'esistenza di *ogni* spirito. — « Incredulo perchè rigetta la *vostra* « fede? ». No, ma perchè rigetta *qualunque* fede. — « Empio perchè dissolve il *vostro* Dio? » (1). No, ma perchè dissolve l'*unico vero* Dio.

(1) Pag. 443.

Digitized by Google

« Ma oltre il vostro Dio, la vostra fede, e il vostro « spirito, c'è e non può non esserci uno spirito più « reale, una fede più ragionevole, un Dio più perfetto. « L'umanità lo sente, lo crede; e la scoperta di questa « nuova *formula sociale* è lo scopo ultimo di tutti i « suoi sforzi » (1). Non usciamo del seminato. Qui si tratta di ciò che pensa e vuole il socialismo dell'êra nuova ossia della rivoluzione, e non di ciò che sente e crede l'umanità. Ora la *formula,* che il socialismo non cerca più di scoprire, perchè si gloria d'averla già bella e scoperta, dichiara in termini assoluti, che lo spirito è un fantasma, la fede un'imbecillità, Dio una chimera. Per esso adunque spirito e fede e Dio sono cose da riporsi tra le favole; ed a chi gli attribuisse tuttavia la ricerca d'uno spirito più reale, d'una fede più ragionevole, d'un Dio più perfetto, esso risponderebbe con una sonora risata.

« Quel vago senso d'inquietudine, quella sete di co- « gnizioni, quello slancio verso l'avvenire, quell'entu- « siasmo di patria, quella passione di fratellanza, quella « frenesia di libertà, ond'è compresa e divorata la « presente generazione, che cosa sono? » (2). Rettifichiamo in prima la domanda. La *presente generazione* qui ritratta non è, grazie a Dio, tutta la generazione presente; ma quella sola porzione che è invasata dal *novello spirito dell'êra nuova,* cioè addetta, avvinta al socialismo. Ed ora udiamo la risposta.

« Sono il grido, il gemito, la preghiera dell'umanità « che invoca dal cielo una religione » (3). No, non si tratta dell'umanità, ma della setta antisociale, che per colmo d'ironia si chiama socialista. La quale però a tutt'altro attende che ad invocare dal cielo una nuova religione; poichè ha decretato nel primo articolo del suo programma lo sterminio di ogni religione.

« Sono il canto di guerra dei popoli, che corrono « alla conquista di una fede sociale, in cui possano

(1) Pag. 444. (2) Pag. 445. (3) Ibid.

Digitized by Google

« tutti egualmente trovare e praticare la legge natu-
« rale della vita » (1). E da capo, no, non è questione dei popoli, ma dei socialisti. I quali corrono alla conquista, non già di *una fede,* ma di una mensa sociale; ove intendono di praticare, non la legge naturale della vita, ma il communismo, cioè la ribellione da ogni legge naturale della società. E nel loro canto di guerra non invocano dal cielo una religione, ma invocano, con urli e ruggiti ferini, petrolio e dinamite, ferro e fuoco contro chiunque non voglia farsi communista.

« Sono la gran protesta del cuore e dell' intelletto
« umano contro il cinico ateismo, che domina da lungo
« tempo li statuti civili e le religioni officiali » (2). Baje! no, non è il cuore e l' intelletto umano che protesta, ma è l'instinto e l'appetito animale del socialismo che infuria; e non già per combattere, ma per difendere l'ateismo, e ficcarlo in tutti li statuti, e sustituirlo a tutte le religioni.

« Perocchè le nazioni finora si reggono su la forza,
« non su la fede; il codice della diplomazia è l' inte-
« resse, non la giustizia; il re dell' universo è l'oro,
« non Dio; il legislatore del genere umano è il can-
« none, non mai l' amore » (3). Così fu in parte, ma non in tutto, finchè nel governo delle nazioni potè influire lo spirito cristiano ed il primato cattolico. Così fu poi in tutto e per tutto, dacchè la ragione di Stato s'inalberò contro lo spirito di Cristo e il primato della Chiesa; e nel governo dei popoli prevalse il razionalismo e l'individualismo con la riforma tedesca, l'ateismo ed il materialismo con la rivoluzione francese. E se fu così nel passato, assai peggio sarà nel futuro, ove giunga mai a dominare il socialismo o communismo; chè allora le povere nazioni dovranno aspettarsi di essere, non che oppresse, ma distrutte.

Ed è ben vero che « il cannone, l'oro, l'interesse, la
« forza potranno, se vuolsi, imporre la religione delle

(1) Ibid. (2) Ibid. (3) Ibid.

Digitized by Google

« cerimonie, delle convenienze, dell'ipocrisia », e non altra; è verissimo che « questa religione è l'obbrobrio, « e non la salute dell'umanità » (1): ma è pur vero verissimo, che questi sono li effetti del *novello spirito dell'êra nuova,* cioè dello spirito anticattolico ed anticristiano, che soffia da troppo lungo tempo su la faccia dell'Italia e dell'Europa. Dunque l'unica via da riparare a tanti mali si è di rimuoverne le cause. E se « l'umanità anela irresistibilmente a quella religione, « che adora in ispirito e verità, che vivifica le anime, « nobilita i cuori, santifica la vita (*saltiamo il* divinizza « l'uomo, *che è uno sproposito*), imparadisa la terra » (2), (per qual tanto di paradiso, onde può godersi in terra una qualche anticipazione): è agevole e pronto il mezzo, con cui essa può soddisfare pienamente tutte le sue brame: Ritorni alla fede e alla legge di Cristo, alla autorità e alla disciplina della Chiesa! Nè sarà quella una « seconda e più efficace redenzione del mondo »: sarà semplicemente una conversione al cristianesimo, che la farà partecipe della prima ed unica e perpetuamente efficace redenzione di Cristo. E allora *il mondo* potrà dirsi *giunto a costituire,* non « il culto « della libertà, la fede della ragione, l'autorità della « scienza »: instituzioni di lor natura contradittorie ed assurde; ma bensì « la Chiesa dell'umanità » come « vera famiglia di Dio » (3).

(1) Ibid. (2) Ibid. (3) Pag. 445-6.

Digitized by Google

CAPO QUARTO

LA LETTERA SECONDA.

DELLO SCETTICISMO.

120. La distinzione d'uno *scetticismo vulgare* dallo *scetticismo filosofico* sta bene; ma i termini in cui si trattava dell'uno e dell'altro, han d'uopo d'essere riveduti e corretti.

Nel senso vulgare, diceva il razionalista, lo scetticismo consiste nel *dubitare di tutto* e non *credere a nulla:* stato dell'animo che non è possibile in un uomo di mente sana e di buona fede; onde è o una demenza o una sofistica (1). Ma il linguaggio commune non associa, non confunde il *credere a nulla* co'l *dubitare di tutto;* e chiama scettico, non già chi « mette o lascia « in dubio ogni cosa »; sibbene chi « non ha fede in « nulla ». E l'*aver fede in qualche cosa* non è semplicemente un *prestar fede a qualche cosa,* come la frase cristiana *credere in aliquem* dice assai più del *credere alicui.*

Lo scetticismo nel senso stretto di dubio universale, o di sospensione d'ogni assenso, d'ogni affermazione, cioè di astinenza da ogni giudizio, non è vocabolo della lingua commune. Nella quale la taccia di scettico, che pur occorre sì frequente, non ha un significato di va-

(1) Pag. 38.

Digitized by Google

lore teoretico, ma bensì pratico; e vuol denotare un uomo senza fede in nulla ed in nessuno; un uomo che è o mostra di essere indifferente a tutto ed a tutti, insensibile al bene come al male, all'allegria come alla tristezza, all'amore come all'odio, alla virtù come al vizio, alla verità come all'errore; un apatista, un egoista in sommo grado, incapace di qualsiasi entusiasmo, sforzo, sacrifizio, per la famiglia o per la patria, per l'amicizia o l'umanità, per l'arte o la scienza; e disposto sempre ad accogliere con aria di compassione o disprezzo così le fortune come le avversità, fra cui ondeggia la vita dei poveri mortali.

A questo scetticismo, che non solo è *possibile* anche fuori del manicomio, ma è pur troppo il carattere di tanta gente, che si tiene ed è tenuta la più sana e savia del mondo, fa contraposto non già un sistema di filosofia o una qualche specie di dogmatismo, bensì la *fede* nel senso più largo e generico, siccome disposizione ed abitudine dell'animo non solo ad affermare mentalmente, ma ad attuare praticamente, con energia e alacrità e costanza indefettibile, il vero ed il bene, secondo le condizioni varie e particolari di ciascuno: è la fede, che fa l'uomo onesto, il buon cittadino, il degno cultore delle arti e delle scienze, il savio, il santo, l'eroe in ogni genere di professione.

121. Sbagliato il concetto dello scetticismo vulgare, ne venne pur alterato quello dello scetticismo filosofico; e come si attribuiva al primo il *dubitare di tutto* che non gli spetta, così negavasi al secondo mentre gli conviene. È falso, diceva il razionalista, che il filosofo scettico dubiti di tutto; perchè in grazia di quella fede instintiva, spontanea, che per natura è commune a tutti li uomini, crede anch'egli nella pratica della vita come li altri, crede a' suoi sensi, alla sua coscienza, alla sua memoria, ed opera conformemente alla sua credenza come li altri. Egli dubita soltanto nel giro della riflessione o ragione scientifica, inquanto cioè

Digitized by Google

gli sembra che la credenza spontanea e vulgare sia un atto illegitimo e irrazionale, perchè senza motivo nè prova che valga a giustificarlo (1).

Or bene, in primo luogo, cotesta distinzione fra lo scettico-uomo e lo scettico-filosofo è al tutto fuori di proposito; perchè in una controversia su lo scetticismo è e dev'essere ben inteso, che nello scettico si considera il filosofo e non l'uomo, la teoria che professa in astratto e non la pratica che segue in concreto. Ch'egli creda o no come uomo, spontaneamente, per instinto naturale, non ha che far nulla con la questione dello scetticismo. La questione è, se il suo sistema escluda o no l'affermazione riflessa e razionale d'ogni verità; se includa o no la sospensione di ogni giudizio circa la realtà delle cose, e per conseguente il dubio universale ed assoluto nell'ordine teoretico della cognizione. Ma lo scetticismo propriamente detto, così ben personificato nell'antichità da Pirrone ed Enesidemo, da Arcesilao e Carneade, e così ben esposto da Sesto Empirico, comincia e finisce tutto qui: che non può razionalmente affermarsi nulla; che teoricamente non c'è idea o nozione, assioma o principio, in cui l'analisi logica non iscopra un abisso di contradizioni; e che perciò la filosofia, la sapienza consiste nel rassegnarsi al dubio in ogni cosa. Si può dunque e si dee dire, che lo scettico come filosofo *dubita di tutto,* quantunque come uomo facia atti di fede da mane a sera non meno di ogni altro.

Ed in secondo luogo, il razionalista dava ragione allo scetticismo filosofico, riconoscendo legitimo, inconcusso, ineluttabile il suo dubio; laddove tutta la sua forza è apparente, siccome quella che sta tutta in un abuso della ragione. Qual è insomma (secondo l'esposizione del Jouffroy, da lui pienamente accettata e confermata) la sustanza de' suoi argumenti? Eccola: tutte le nostre affermazioni hanno il loro fondamento

(1) Pag. 41-45.

Digitized by Google

in questa credenza, che l'intelletto nostro è naturalmente costituito in maniera da rappresentare a noi le cose quali sono in realtà. Ma che tale sia poi la natura dell'intelletto, non si può dimostrare; perchè ogni dimostrazione presupporrebbe la veracità stessa dell'intelletto, e però cadrebbe in un circolo vizioso. Adunque non si ha nè può aversi veruna prova del fatto, su cui poggiano tutte le nostre credenze ed affermazioni, che cioè l'umano intelletto non sia fallace. Ora il credere o affermare senza prova è un atto, che la ragione non ha diritto di fare, ossia è un atto illegitimo, irrazionale; dunque la ragione se ne deve astenere, e per conseguente non dare il suo assenso a nessun giudizio circa nessuna cosa, ossia starsene sospesa nel dubio universale, assoluto (1).

Questo ragionamento, che pare a prima giunta così saldo e stringente, a ben esaminarlo si risolve in un paralogismo. Esso infatti può compendiarsi tutto nel sillogismo seguente: — La ragione non ha diritto di affermare se non ciò che conosce per via di prove, ossia non è razionalmente legitimo alcun giudizio se non in quanto è dimostrato; ma non si può dimostrare che l'intelletto ci rappresenti le cose quali sono in realtà, in sè stesse; dunque non è razionalmente legitimo nessun giudizio circa nessuna cosa; dunque bisogna astenersi da ogni affermazione su d'ogni cosa.

Esaminiamo partitamente le due premesse.

122. La maggiore, in luogo d'essere come dovrebbe, una formula che determina la legge suprema e sovrana della ragione, è anzi una formula che riduce puramente e semplicemente la ragione all'assurdo. Perocchè un giudizio dimostrato non può essere altro che la conclusione d'un raziocinio. Ma la conclusione di un raziocinio è un giudizio, che s'inferisce per conseguenza necessaria da altri giudizj antecedenti; dun-

(1) Pag. 43-45.

Digitized by Google

que l'affermazione d'un giudizio conseguente non è possibile se non in virtù dell'affermazione de' giudizj antecedenti. Ora lo scetticismo, negando la legitimità di ogni giudizio che non sia dimostrato, dichiara valido il giudizio che si inferisce da una dimostrazione; dunque egli concede alla ragione di affermare il conseguente, mentre le vieta di affermare le premesse. E non è questo un condannare la mente umana ad un officio, verso del quale il lavoro delle Danaidi apparisce davvero un fior di sapienza?

Nè gioverebbe allo scettico il replicare, che anche i giudizj antecedenti saranno legitimi, quando sieno dimostrati. Perocchè andando di dimostrazione in dimostrazione, chi non voglia cadere nell'assurdità di un *processo all'infinito*, s'ha pur da giungere inevitabilmente, per ogni serie di giudizj, ad una dimostrazione primordiale, da cui dipendono tutte le altre. Ma essa è pur come tutte le altre impossibile, poichè si dovrebbe affermare la conclusione senza poter affermare le premesse. Dunque sta sempre che lo scetticismo con quel suo cànone o criterio non provede alla dignità, ma conduce all'annientamento della ragione (1).

Egli è chiaro pertanto, che o non si ha diritto alcuno di domandar motivi, prove, dimostrazioni de' nostri giudizj, o si ha l'obligo di ammettere per validi e legitimi anche giudizj non dimostrati. Anzi la validità, la legitimità de' giudizj dimostrati, cioè conseguenti, non può nè anche concepirsi senza presupporre la validità, la legitimità d'altri giudizj antecedenti e non dimostrati. E tali sono i giudizj primitivi, intuitivi, immediati (*per sè noti*, dicevano le scuole), che si chiamano *principj*, appunto perchè sono anteriori e superiori ad ogni dimostrazione; ed ogni dimostrazione si risolve e si riduce in essi. E se la ragione li afferma senza prova, non vuol già dire ch'essi manchino di certezza ed evidenza; ma bensì che sono per

(1) V. n. 97.

Digitized by Google

sè stessi così certi ed evidenti da non richiedere nè comportare alcuna prova. L'essere indimostrati e indimostrabili non toglie, ma aggiunge forza alla loro verità; l'esser immediati, intuitivi è segno che la ragione della loro verità non l'hanno fuori di sè, ma in sè stessi: per affermarla basta vederla (1). E però quell'argumentazione fondamentale dello scetticismo: — I principj si credono, si affermano senza prova, senza motivo; dunque razionalmente tali credenze, tali affermazioni non sono legitime, nè valide; — disconosce e perverte l'ordine, la legge naturale della ragione stessa. La quale ha uopo di prove a persuadersi della verità, quando e finchè la verità le apparisce incerta ed oscura; ma non ne ha punto bisogno, ove la verità le si affaccia nel pieno splendore della sua evidenza. E allora le sue affermazioni, le sue credenze sono anzi tanto più valide e legitime, quanto più scevre ed esenti da prove: sono per essa non solo un diritto, ma un dovere; onde il sospendere l'assenso, lo stare in dubio non sarebbe già un conformarsi, ma un ribellarsi alla sua propria natura.

123. Resta a vedere se lo scetticismo possa trovare un miglior sostegno nella minore del suo argumento: non potersi cioè dimostrare, che l'intelletto ci rappresenti le cose quali sono in realtà, in sè stesse. Anzitutto va scartata la questione della *dimostrabilità;* poichè nella critica della maggiore abbiam veduto, che la dimostrazione non è mica il criterio supremo, la condizione essenziale della verità; e che anzi le verità prime e somme, fondamento di ogni dimostrazione possibile, non sono dimostrate nè dimostrabili. E fra esse va senza dubio annoverata la veracità naturale dell'intelletto, che è condizione suprema di ogni raziocinio, di ogni giudizio, di ogni affermazione qualsiasi. Perocchè intanto si può affermare qualche cosa, in-

(1) V. n. 25.

Digitized by Google

quanto si giudica vera; e non si può giudicarla vera, se non inquanto si presuppone l'intelletto naturalmente capace di conoscere la verità. Altrimenti qualunque affermazione sarebbe, non che temeraria, assurda; perchè includerebbe sempre una negazione di sè stessa. Tolta la credenza che l'intelletto sia verace di sua natura, resta la credenza ch'esso invece sia naturalmente fallace, o almanco che « non sia naturalmente « costituito in maniera da rappresentare li oggetti nella « realtà loro propria » (1). E allora ogni giudizio avrebbe sempre due facce: un dritto ed un rovescio. Il dritto, per es. direbbe: Affermo che A è B; mentre il rovescio direbbe: Non posso affermare che A è B. Da una parte, necessità dell'affermare, perchè è evidente la verità oggettiva della cosa, e certa la veracità suggettiva dell'intelletto; e dall'altra, impossibilità dell'affermazione, perchè si crede o si teme che l'intelletto sia naturalmente fallace, e falsifichi le rappresentazioni delle cose.

Ma di qui un altro inciampo per lo scetticismo. Com'è egli venuto a sapere che l'intelletto naturalmente si inganna e c'inganna? Ha fors'egli un intelletto di natura diversa dall'intelletto umano? E se no, se l'intelletto degli scettici è identico specificamente con quello degli altri uomini; dunque l'intelletto stesso, che è naturalmente ingannevole, ha rivelato la sua propria natura allo scetticismo, cioè gli ha detto la verità. Dunque lo scetticismo accusa l'intelletto di fallacia, nell'atto stesso che ne riconosce la veracità!

Inoltre, a questa distinzione medesima tra fallacia e veracità delle rappresentazioni intellettuali, donde mai e come mai potè lo scetticismo venirci? Per il genere umano la risposta non è difficile. L'intelletto è fatto per conoscere il vero, ma sotto certe condizioni che dipendono in parte dalla volontà; onde se questa le adempie, anche quello compie l'officio suo; ma se

(1) Pag. 43.

Digitized by Google

l'una pecca, l'altro erra. Noi quindi attingiamo dalla nostra coscienza la distinzione del vero e del falso, come del bene e del male; e conciliamo agevolmente la facoltà del vero e del bene che ci vien da natura, con l'errore e la colpa che è opera nostra. Ma per lo scetticismo la cosa è ben diversa. L'errore non è più un abuso personale della volontà, ma una legge naturale dell'intelletto; quindi a rigor di termine non è più errore, perchè è sempre un operare conforme, e non già contrario alla legge di natura. Dunque in cotesta attività intellettuale non può aver luogo la differenza di vero e falso, o di verace e fallace, come non può averlo nell'attività animale, vegetale, chimica, mecanica, ecc.; e per conseguente una tal differenza non può essere nè pur concepita da chi è dotato d'un intelletto di tal natura. Dunque o l'intelletto scettico non è un intelletto umano; o l'intelletto umano non è quale se lo figura lo scetticismo.

Infine, dall'esser ingannevole la natura dell'intelletto, lo scetticismo ne deduce che dunque non hanno alcun valore le tesi dei dogmatici. Ma l'argumento si ritorce subito contro di lui; poichè dallo stesso antecedente ne segue difilato, che dunque non hanno valore alcuno le antitesi degli scettici, salvochè non giunga fino a pretendere, che un intelletto naturalmente ingannevole proceda conforme alla sua natura co' dogmatici ingannandoli, e contro alla sua natura con li scettici disingannandoli. Ciò che tuttavia basterebbe a dover conchiudere, che dunque o l'intelletto ha due nature opposte, o non è di natura sua ingannatore.

Pertanto l'ipotesi dello scetticismo, che l'intelletto sia naturalmente disposto a falsare, e non ad avverare le cose, contradice manifestamente ad una di quelle verità primitive, che escludono tanto la possibilità, quanto la necessità di ogni dimostrazione; e si ammettono, si credono così spontaneamente come il fatto stesso del nostro pensiero e della nostra esistenza. Posta dunque ba banda la sua dimostrabilità, tutta la

Digitized by Google

nostra questione sta nel sapere se sia o no razionalmente valida e legitima la credenza, l'affermazione, che l'intelletto nostro è verace, o che ci rappresenta le cose quali sono in realtà, in sè stesse.

124. Queste due clausule: *in realtà, in sè stesse,* generalmente si prendono per sinonime od equivalenti; e nell'uso commune può passare. Ma disputando con lo scettico, no; bisogna ovviare il più e meglio che si possa ad ogni ambiguità ed equivocazione di termini; e però evitare accuratamente ogni confusione, che potrebbe derivare dallo scambio di una clausula con l'altra.

L'*essere* delle cose *in sè* fa riscontro all'*essere* delle cose *in noi;* e come questo è ciò che sono le cose inquanto esistono nella nostra mente, ossia sotto la forma di idee, concetti, nozioni, pensieri della nostra mente; così quello dev'essere ciò che sono le cose inquanto esistono fuori di noi, ossia sotto la forma di enti, oggetti, fenomeni del mondo esterno. Or questa distinzione dei due modi d'essere delle cose, intesa rettamente, corrisponde per l'appunto ai due elementi essenziali della cognizione, l'uno suggettivo o formale, e l'altro oggettivo o materiale: elementi distinti bensì e differenti l'uno dall'altro, ma pur così intimamente connessi nel fatto della cognizione, che l'uno involge l'altro, nè può star l'uno senza l'altro; giacchè conoscere una cosa, nel linguaggio commune non men che nel dizionario filosofico, vuol dire riprodurla logicamente in noi qual è fisicamente in sè, ovvero ragguagliare, conformare il suo modo d'essere in noi al suo modo d'essere in sè (*adaequatio rei et intellectus,* dicevano ottimamente li scolastici). Ma intesa quella distinzione, non più per una differenza relativa, sibbene per una separazione assoluta, cioè preso l'essere delle cose in sè come affatto esclusivo del loro essere in noi, come segregato affatto da ogni attinenza e relazione nco'l ostro pensiero; allora quell'*essere in sè* diviene

Digitized by Google

assolutamente inconoscibile ed impensabile; e la pretensione dello scetticismo di voler subordinata la validità e legitimità d'ogni giudizio alla conoscenza delle cose in sè stesse è prettamente, superlativamente assurda. Perocchè non si può parlare d'alcuna cosa se non in quanto la si pensa; e non si può pensare alcuna cosa se non inquanto essa esiste in noi, nella nostra mente. Dunque parlar delle cose inquanto sono fuori di noi, fuori d'ogni assimilazione con la nostra mente, equivarrebbe a parlare delle cose inquanto non si pensano, nè possono pensarsi; e quindi pretendere che si conoscano le cose *in sè stesse* fuori d'ogni loro attinenza con noi, è un domandare che si conoscano le cose inquanto non sono conoscibili, o che si pensino inquanto non sono pensabili: l'assurdità più madornale che si possa mai proferire! Con qual diritto adunque osa lo scetticismo imporre ad ogni giudizio una condizione non possibile ad adempire? Chè, in ultimo costrutto, dire all'uomo: — Non puoi credere nè affermare alcuna cosa, se prima non la conosci in sè stessa; — sarebbe allora come dirgli: — Non puoi far nulla, se prima non fai l'impossibile.

L'*essere* delle cose *in realtà* è invece riscontro all'*essere* delle cose *in apparenza;* e fra l'uno e l'altro non c'è più l'opposizione che passa fra l'essere delle cose *in sè* o *in noi,* ma soltanto il divario che corre fra due modi di pensare le cose, o fra due rappresentazioni che le cose possono avere nella mente. Qui la *realtà* delle cose si converte con la *verità,* come l'*essere reale* con l'*essere vero;* è però rappresentarci le cose quali sono in realtà, equivale a rappresentarcele, non come se le figura l'idiota, il sognatore, l'ubriaco, il delirante, il demente...., ma come le concepisce, le definisce e determina lo scienziato. Così il vulgo si rappresenta tutte le cose che apprende co' sensi, il sole e la luna, il cielo e la terra, il fuoco e l'aqua, le piante e li animali.... quali sono *in apparenza;* laddove l'astronomo, il fisico, il chimico, il fisiologo se

Digitized by Google

le rappresenta quali sono *in realtà*. Insomma la rappresentazione della realtà non è altro che la cognizione della verità; e però la questione: Se il nostro intelletto possa o no discernere il *reale* dall'*apparente*, si traduce in quest'altra: Se egli possa o no discernere il *vero* dal *falso;* anzi in quest'altra ancora più semplice: Se egli possa *conoscere qualche cosa;* giacchè conoscere una cosa è averne una nozione vera e reale, pensarla qual è; laddove chi ne abbia una nozione falsa o apparente, non si può dire che la conosca: pensare una cosa altrimenti da quel che è, non è conoscerla (1).

125. Pertanto la tesi dello scetticismo riesce infine a questa sentenza: l'uomo non può accertarsi di conoscere nulla, ossia non può con certezza discernere, rispetto a nessuna cosa, il reale dall'apparente, il vero dal falso. Or questa tesi non ha d'uopo di confutazione: si distrugge da sè stessa. Perocchè lo scettico la propugna e professa per *certa, vera,* e *reale,* ossia vien con essa a dichiarare ch'egli *è certo di non potersi accertare* di conoscer nulla. E così egli smentisce apertamente sè stesso; poichè accertare l'impossibilità d'ogni certezza in ogni cognizione è ammettere co 'l fatto una certezza ed una cognizione. L'essere certo di non poter essere certo, non è già una certezza? Ed il conoscere di non poter conoscere, non è già una cognizione? (2).

(1) « Quisquis ullam rem aliter, quam ea res est, intelligit, « fallitur. Et omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit. « Quisquis igitur ullam rem aliter quam est, intelligit, non eam « intelligit. » S. August., lib. LXXXIII Quaest., q. 32.

(2) « Ut nihil sciri posse sciendum sit, aliquid sciri necesse « est. Nam si omnino nihil scias, idipsum nihil sciri posse tol« litur. Itaque qui velut sententiae loco pronuntiat, nihil sciri, « tanquam perceptum profitetur et cognitum: ergo aliquid sciri « potest. Huic simile est illud, quod in scholis proponi solet: « *Somniasse quemdam ne somniis crederet.* Si enim crediderit: « tum sequitur ut credendum non sit. Ita si nihil sciri potest;

Digitized by Google

Lo scettico adunque, contro d'ogni suo proposito e sforzo, torna sempre ad affermare ciò che nega; perchè in luogo di abolire qualunque realtà, verità, certezza, non fa propriamente altro che contraporre la realtà, verità, certezza del suo sistema a quella della ragione umana. Ciò che per l'umanità è reale e vero e certo, per lo scettico è apparente e falso e dubio; ma viceversa per lo scettico è così certo che tutto è dubio, così vero che tutto è falso, così reale che tutto è apparente, come per l'umanità è certo il certo, vero il vero, reale il reale. Gioco e scambio di parole, e nulla più. Tutti li artifizj dialettici dello scettico si rivoltano contro di lui. Per cavarsi da questo labirinto di contradizioni e mantenersi consentaneo alla sua teoria, l'unico e solo partito che gli rimanga, si è (come avea già notato con la sua abituale sagacia Aristotele): non parlare più di nulla, non ragionare più su nulla; interdizione assoluta della parola e del pensiero. A questo patto si potrà lo scettico non ismentire sè stesso. Ma tosto ch'egli si fa a parlare, a ragionare, addio sistema! per negare ogni certezza dovrà affermare la certezza del dubio; per negare ogni verità, ogni realtà, dovrà affermare la verità della fallacia, la realtà dell'apparenza. Non c'è via di scampo. La stessa formula del dubio non può essere se non una proposizione affermativa; la formula stessa della fallacia perpetua e dell'apparenza universale non può

« necesse est idipsum sciri quod nihil sciatur ». LACTANT., Divin. Instit., lib. III, c. 6.

« Sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione lu-« dificatoria, mihi esse me, idque nosse et amare certissimum « est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido di-« centium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non « est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor ». S. AUGUST., De Civit. Dei, lib. XI, cap. XXVI.

« Veritatem esse est per se notum; quia qui negat veritatem « esse, concedit veritatem esse. Si enim veritas non est, verum « est veritatem non esse: si autem est aliquid verum, oportet « quod veritas sit ». S. THOM., Summ. Th., I, q. II, a. 1.

Digitized by Google

essere, da parte di chi la enuncia, se non un'espressione della verità e della realtà.

Tal è la legge naturale ed essenziale della mente umana, a cui è sottoposto lo scettico non meno d'ogni altro. Quelle sue formule, infatti, sono altretante conclusioni di molti e lunghi e sottilissimi raziocinj. Ora in qualsiasi raziocinio la conclusione non è conclusione se non in virtù del suo nesso necessario con le premesse, cioè se non inquanto deriva necessariamente dalle premesse. Dunque è sempre una proposizione in sommo grado affermativa; e se anche suo oggetto o materia sia il dubio, essa affermerà per conseguenza apodittica la certezza del dubio stesso.

126. Inoltre, officio e scopo ed essenza del raziocinio (quando, ben inteso, si proceda in buona fede) si è di trovare la *ragione delle cose;* e questa ragione importa non solamente che le cose sono ciò che sono, ma che non posson essere altrimenti. Co'l raziocinio si cerca non solo di conoscere la verità, ma di conoscerla in modo da escludere ogni sorta di fallacia; si cerca non solo di determinare la realtà, ma di determinarla in modo da escludere ogni illusione delle apparenze. E però l'atto stesso del raziocinare, non altrimenti che l'atto del giudicare (1), presuppone di necessità:

a) Una distinzione fra l'essere vero e reale, e l'essere fallace ed apparente delle cose;

b) Una credenza nella disposizione naturale della ragione a discernere sicuramente la verità e realtà delle cose dalla fallacia ed apparenza.

A queste condizioni è e dev'essere suggetto lo scettico al pari di chi che sia, salvo ch'egli non presumesse di andar immune dalle leggi della natura umana. Laonde il fatto stesso della critica spietata che lo scettico fa dei principj e fondamenti d'ogni scienza e co-

(1) V. n. 123.

Digitized by Google

gnizione, attesta e protesta solennemente, che anch'egli distingue la nozione vera e reale delle cose dalla nozione fallace ed apparente; e che crede anch'egli nella virtù che ha la ragione di poter conseguire l'una ed evitare l'altra. Altrimenti, come mai potrebb'egli prendere a confutare le teoriche del dogmatismo? Per confutarle bisogna dimostrare che sono erronee, cioè non rappresentano le cose quali sono in realtà, o le rappresentano quali in realtà non sono, perchè i loro principj sono falsi e le loro conclusioni sono fallaci. E per fare questa dimostrazione bisogna di necessità opporre a principj che si credono falsi, principj che si credono veri; ed a conclusioni che si hanno per fallaci, conclusioni che si han per legitime. Dunque tutti i raziocinj dello scettico contro la verità e realtà della cognizione in generale, sono implicitamente tanti atti di fede nella verità e realtà di qualche cognizione particolare, di quella cioè che costituisce il suo sistema; perchè quel sistema non è da lui professato e sostenuto, se non in quanto per lui rappresenta appunto l'essere vero e reale delle cose. E se viene alla conclusione finale, che tutto è fallacia ed apparenza, gli è perchè agli occhi suoi la verità è che non v'ha nulla di certamente reale. E vuol dire ch'egli non può negare la verità e realtà a parole, se non affermando l'una e l'altra co' fatti.

Nè varrebbe ad assolverlo da tanta contradizione il ripiego di Carneade, che cioè dichiarando incerta ogni cosa, non si eccettua nulla, nè anche la dichiarazione stessa; onde la formula del dubio universale non significa già: È certo che tutto è incerto; ma bensì: È anche incerto se tutto sia incerto: la tesi del dubio è dubia anch'essa come ogni altra (1). Ripiego inutile, cavilloso. L'essenza affermativa del giudizio non dipende punto dalla natura dell'oggetto che si afferma. Affermare la certezza o l'incertezza, affermare qualche

(1) Sext. Empir., Pyrrhon. Hipotyp., lib. I, c. 7.

Digitized by Google

cosa o affermare che non si afferma nulla, è sempre un giudizio egualmente affermativo. E però la formula di primo grado: Tutto è incerto, non è punto corretta da quella di secondo grado: È incerto se tutto sia incerto. La prima afferma un' incertezza semplice, e la seconda un'incertezza doppia; ma è sempre affermativa tanto l' una quanto l' altra. Si vada pur innanzi nei gradi d' incertezza finchè si voglia, fino al terzo, al quarto, al quinto.... si faranno sempre giudizj equivalenti al primo.

Il sotterfugio di Carneade adunque non rimedia in alcun modo alla contradizione intrinseca dello scetticismo. Qualunque sia la formula del suo dubio, si distrugge sempre da sè stessa; perchè essendo un giudizio, involge sempre un'affermazione, e quindi una certezza. Lo scettico che non voglia esser colto *in* flagrante contradizione con sè stesso, deve astenersi da ogni giudizio di qualsiasi specie, non affermare nulla di nulla. L'unica condizione che gli permette d'essere consentaneo al suo sistema, è un silenzio perpetuo.

127. Questa critica dello scetticismo attesta meglio d'ogni espressa dichiarazione, come io, non che reputarlo ancora il miglior sistema speculativo, creda invece ch'esso non ha pur l'ombra del valore filosofico che il razionalista gli attribuiva; onde aveva ragione il Bertini a qualificarlo un *suicidio dell' uomo come essere pensante.* E se la difesa che quegli ne fece, potè sembrare a parecchi lettori una vittoria, non fu già merito dello scetticismo che egli sosteneva, ma colpa del dogmatismo ch' egli impugnava.

La formula scettica del Jouffroy: — È possibile che le cose che l'umanità crede, non sieno tali in sè stesse, quali essa le giudica (1); — non potrebbe ricevere un significato ragionevole, se non a patto di perdere ogni

(1) Pag. 45.

Digitized by Google

valore per lo scetticismo. Converrebbe cioè riferirla, non a tutte le cognizioni, ma solo ad alcune; e non a quelle che stan nei limiti della verità e realtà scientifica; ma solo a quelle con cui un certo dogmatismo pretende di rivelarci anche la verità e realtà di ciò, che sta fuori e sopra d'ogni ordine della natura e di ogni categoria della ragione. Parlo di que' sistemi, che in nome d'una metafisica trascendentale o d'un bugiardo positivismo, non si contentano di spaziare nel campo delle cose naturali e razionali, cioè determinate o determinabili mediante relazioni e condizioni, fatti ed idee, leggi e principj, che sono o possono essere materia di scienza; ma si arrogano la facoltà di trascendere il mondo della natura e della ragione, di sorpassare la sfera di tutte le relazioni e condizioni sensibili ed intelligibili, di penetrare nel regno dell'infinito e dell'assoluto, per definire e spiegare e dimostrare il come ed il perchè l'universo sia cominciato ad esistere, e sia venuto in ogni sua parte formandosi e trasformandosi così, e non altrimenti: quasichè cotesti filosofanti fossero stati essi medesimi li autori o i cooperatori, o per lo meno li spettatori della sua fabricazione! Possiamo con una denominazione ormai usuale comprendere tutte quelle speculazioni sotto il titolo di *teoriche dell'Assoluto;* e quindi la formula scettica si tradurrebbe così: È possibile che l'origine prima, l'essenza, la causa, ed il fine dell'universo non sieno in realtà quali se le figurano i costruttori di teoriche dell'Assoluto.

Ma così interpretata, quella non è più la formula dello scetticismo, sibbene di ogni filosofia che non si dispensi dall'obligo di rispettare il buon senso.

Non mancano, è vero, dogmatici arrabiati, i quali tacciano a dirittura di scetticismo qualunque dottrina, che ricusi di farsi rivelatrice e banditrice di teoriche da ridurre l'Assoluto in sistema, cioè definire l'indefinibile e determinare l'indeterminabile; ma poco importa: l'accusa di scetticismo che regalano ai loro avversarj,

Digitized by Google

vale quanto la teorica dell'Assoluto che ammaniscono a' loro seguaci; vale men che nulla.

Vuolsi però avvertire, che questo discorso concerne soltanto il dogmatismo filosofico propriamente detto, e i suoi sistemi trascendentali; nè mira punto ad escludere d'avanzo la possibilità di qualsiasi idea o nozione intorno a Dio e alle cose divine. Perocchè va bensì circoscritta la *scienza* nei limiti della verità e realtà naturale e razionale, e quindi esclusa la validità e legitimità *scientifica* d'ogni teoria sovranaturale e sovrarazionale; ma la scienza non è tutta la vita dell'uomo, nè la cognizione scientifica rappresenta e comprende tutta l'attività dello spirito umano. Il pensiero ed il sentimento, l'imaginazione e l'affetto, il desiderio e la volontà, la coscienza morale e sociale possono andare, e vanno anche troppo, oltre i termini della scienza; non han l'obligo di procedere conforme alle leggi e condizioni del metodo scientifico; e possono quindi parlare anche là dove la ragione teoretica deve tacere. Ed il loro linguaggio non esprime quello che si sa, ma dice quello che si crede; e la fede dell'umanità dice appunto qualche cosa intorno a quel mondo dell'Assoluto, di cui la scienza non può dir nulla. Su 'l valore di queste credenze avremo da discorrere altrove; ma qui ne basti l'aver dichiarato, che se il campo della verità e realtà assoluta è chiuso alla scienza, rimane però sempre aperto alla fede; e che se li officj dell'una son diversi da quelli dell'altra, sono pur li uni e li altri egualmente legitimi, perchè egualmente umani (1).

128. Come non reggevasi la tesi generale che il razionalista contraponeva a quella del Bertini, così non calzavano li argumenti che l'uno rivolgeva contro dell'altro intorno ad alcuni punti particolari. Di maggior rilievo mi pajono i seguenti:

(1) V. n. 32.

Digitized by Google

a) Il Bertini annovera fra le cause dello scetticismo il difetto di « una retta e profonda instituzione « religiosa, per premunire contro i dubj, i sofismi, li « esempj d'incredulità e di indifferenza, e tutte quelle « cagioni che sogliono infirmare la fede, e introdurre « il disordine nella vita degli uomini ». Ed il razionalista gli rispondeva che per lui, ricostruttore del teismo cristiano, l'*instituzione religiosa* non poteva essere se non la dottrina del *catechismo* e della *teologia:* dottrina così irrazionale, che è nata fatta per produrre, e non già per prevenire la *malatia* dello scetticismo (1). — Ora questa risposta, in primo luogo, esprimeva un falso giudizio su 'l valore del catechismo e della teologia; poichè la dottrina cristiana, di cui l'uno è il formulario e l'altra l'esposizione, è la miglior profilattica contro la *malatia dello scetticismo.* E se non vale sempre e con tutti a *prevenirla,* si è perchè non tutti si attengono sempre alla sua cura; e molti quasi stanchi d'una vita sana perchè regolare, si danno volontariamente ad una vita di stravizzi, benchè micidiale. Ed in secondo luogo, dava una falsa interpretazione al discorso del Bertini. Il quale per *una retta e profonda instituzione religiosa* non intendeva soltanto il *catechismo* e la *teologia* delle scuole primarie e secondarie, ma alludeva ad una filosofia, che non fa punto della fede una nemica della ragione; anzi penetrando nell'intima essenza dell'una e dell'altra, le accorda ed unisce insieme, e diviene così prupugnacolo di una fede, in cui la ragione stessa dee riconoscere il suo miglior sussidio e supplimento, massime in ordine alla vita morale e civile; poichè in mezzo alla lotta delle passioni e degli interessi, la coscienza trova la sua guida e la sua forza assai meglio ne' dettami d'una fede religiosa che nei teoremi della ragione scientifica. Ed interpretata così, la sentenza del Bertini rispondeva assai meglio dell'altra alla verità

(1) Pag. 46-47.

Digitized by Google

e realtà delle condizioni umane. Perocchè quella instituzione religiosa, retta e profonda, implica una fede viva ed inconcussa nel bene morale, nel dovere, nella virtù; e con essa è cosa facile e ordinaria, laddove senza di essa è cosa difficilissima e singolarissima il resistere ai dubj e sofismi, agli esempj d'incredulità e indifferenza, ed a tutte le altre cagioni del disordine nella vita degli uomini. Nel primo caso si ha, laddove nel secondo manca il più vivace e potente stimolo di energia, costanza, e fortezza a domare le passioni.

E contro di questo fatto non provan nulla le due pagine così malamente impiegate a predicare « l'an-« tagonismo irreconciliabile fra i dogmi religiosi ed i « principj razionali »; la cospirazione di « tutte le scienze « a distruggere i fondamenti stessi, con tutto l'ordine « sovranaturale, della teologia e del catechismo » (1).... Declamazioni, e non ragioni. No, non sono le scienze, ma bensì certi scienziati che cospirano a sterminare il cristianesimo. Non è la geologia, l'astronomia, la fisica, la chimica..., ma bensì certi geologi, astronomi, fisici, chimici, che si arrovellano a gridar morta la fede religiosa nel mondo, sol perchè l'hanno essi rinegata nel loro cuore. Ma, per buona ventura, quanti altri cultori delle scienze naturali, e non meno oculati e solerti e sinceri di loro, seppero e sanno essere ad un tempo scienziati e cristiani! E non trovarono mai nè trovano in nessuna scienza nulla che contrasti alla loro fede!

129. b) Di qui non deriva punto la conseguenza, che il razionalista imputava e rimproverava al Bertini: non poter essere galantuomo e virtuoso se non chi sia buono e devoto cattolico (2); poichè non si tratta già di culto cattolico, ma di fede religiosa nei principj e precetti della legge morale. La conseguenza retta è invece questa: Non può esser onesto e virtuoso

(1) Pag. 47-49. (2) Pag. 50.

Digitized by Google

se non chi ha fede nella onestà e nella virtù; e questa fede non può esser *viva ed inconcussa* se non in chi alla coscienza teoretica del dovere aggiunge la forza pratica dello spirito e del sentimento religioso.

Indarno si opponeva a questa conseguenza « la fede « naturale ed instintiva, che il cuore umano ha nella « virtù e nel bene »; ossia « la coscienza del do- « vere » (1); perchè siccome le doti naturali ed instintive son communi a tutti li uomini, dovrebbero tutti, in virtù di una tal fede e coscienza universale, essere virtuosi; e dovrebb'essere così raro, per non dire impossibile, il trovare al mondo un uomo vizioso, come il trovar un animale che non obedisca alle sue inclinazioni naturali ed instintive. Ma il fatto sta forse così? E chi non sa che, se da una parte può dirsi naturale al cuore umano una certa fede nella virtù e nel bene, una certa coscienza del dovere; dall'altra però non gli è men naturale una certa propensione al male ed al vizio, e gli è assai più instintiva la coscienza dell'utile e del piacere? E lasciato l'uomo in balìa di queste forze contrarie che tenzonano nel suo cuore, chi non sa che per lo più vince il male e non il bene, il piacere e non il dovere? Che per ajutar questo a superar quello occorrono tutti i sussidj della buona educazione? E che fra i sussidj educativi il più efficace è appunto, come ben diceva il Bertini, una retta e profonda instituzione religiosa?

Ed ancora più indarno si invocava la storia ad attestare che le virtù « lungi dall'essere il patrimonio « esclusivo dei santi della Chiesa romana, sono pure « l'ornamento e la gloria di molti e molti » fra li increduli ed empj, li scettici ed atei.... (2). Perocchè in primo luogo, un ragguaglio in termini così generici e vaghi non è una prova storica, ma un'asserzione gratuita. E qualora si dovesse venire a prove storiche davvero, a fatti particolari e precisi ed accertati, sal-

(1) Pag. 51. (2) Ibid.

Digitized by Google

terebbe subito agli occhi la somma difficultà di mostrare *con fatti frequentissimi e indubitabili*, che la virtù (nel senso di energia, costanza, e fortezza contro le passioni, come s'intendeva nella nostra controversia) è così ordinaria fra i veri increduli ed empj, come fra i veri religiosi e cristiani; e che la storia dell'ateismo è così ricca d'esempj di virtù eroica, come la storia del cristianesimo.

Ed in secondo luogo, data pure la realtà storica di quei fatti, che cosa se ne potrebbe inferire? L'una delle due: o che coloro erano increduli, empj, atei di nome, e non di cuore; ovvero ch'essi disdicevano la loro dottrina con la loro vita: due specie di contradizione, che ci vengono attestate dalla storia di tutti i tempi e dall'esperienza di tutti i giorni. Ma esse non valgono a concluder nulla contro la verità della massima di sopra stabilita. Con la quale non si vuol già sentenziare incondizionatamente, che non possa essere onesto e virtuoso in pratica chi nega la virtù e l'onestà in teoria; ma vuolsi affermare soltanto, che quando la pratica sia un'attuazione e non una negazione della teoria, chi professa una dottrina moralmente cattiva non può menare una vita moralmente buona. E questa condizione, che i fatti rispondano alle parole come le parole alle idee, dev'essere sempre esplicitamente o implicitamente ammessa e richiesta nel giudicare del valore pratico de' sistemi; chè altrimenti nessun giudizio sarebbe mai sicuro. Tal è la regola da applicarsi allo scetticismo, all'ateismo, al materialismo, ed in generale ai sistemi che direttamente o indirettamente negano la morale, togliendole ogni principio assoluto del dovere, ogni fondamento in una ragione e giustizia eterna, o in una legge di Dio, e riducendola all'instinto del piacere o al calcolo dell'interesse. Una vita conforme a questa morale che è l'abolizione effettiva d'ogni moralità, dev'essere necessariamente immorale, non può seguire altra legge che quella del senso, non sentire altro freno che quello della forza,

Digitized by Google

non conoscere altro criterio che quello dell'egoismo: una vita proprio degna dei membri d'una scuòla, che goda di ragguagliarsi in tutto e per tutto ad una mandra o ad un armento (1).

(1) Taluni se n'appellano al fatto de' sistemi, che insegnano pur la morale, quantunque i loro principj la escludano di pianta. Così la Revue philosophique, per citare un esempio recente, nel suo n. 2 dell'anno V (febrajo 1880), pag. 231-32, tira in campo lo Spinoza, il quale « tout en niant la liberté, n'en « fonde pas moins une morale, et la plus pure des morales »; ed aggiunge ancora, che « les philosophies les plus étranges, « les plus contraires *au sens commun*, peuvent aussi en ad- « mettre une ». Anzi non dubita di asserire sempre più in generale, che « toute spéculation si osée soit-elle, s'accommode, « quoiqu'on en dise, de la pratique la plus irréprochable. Il n'est « pas, jusqu'aux doctrines morales les plus révoltantes dans les « principes, qui dans les applications ne restituent à la con- « science la plupart de ses dròits ». Ma il fatto dell'ammettere una morale, come semplice fatto non prova nulla; e quindi non occorre nè anche di fermarsi ad esaminare, se sia vero e reale così universalmente come la Revue asserisce. Quel che importa di sapere è, se quel fatto sia davvero un'*applicazione* o conseguenza legitima dei *principj* di que' sistemi: ecco ciò che la Revue non ha provato, e non arriverà a provare giammai. Perocchè dai sistemi che distruggono ogni fondamento della moralità, non si potrà mai dedurre una dottrina morale, se non a patto di chiamar deduzione un modo di ragionare che è il rovescio di tutta la logica, o di chiamar morale una dottrina che è il rovescio di ogni moralità. Il primo caso è quello di Spinoza, che predica la virtù più pura dopo d'aver abolita ogni attività spirituale, personale, e libera dell'uomo; onde la sua dottrina è così ragionevole come sarebbe quella di chi insegnasse il ballo, o la pittura, o la musica a coloro, ch'egli avea dichiarati privi di gambe o nati ciechi o sordi. Il secondo caso, e peggiore d'assai, è quello degli altri sistemi cui allude la Revue, e che si riducono in sustanza a qualche forma più o meno sfacciata di materialismo. Anch'essi, chi no 'l sa? parlano, e con che tono magistrale! con che prosopopea dottoresca! di moralità soprafina da sustituire a quella grossolana, vulgare, plebea del senso commune e dell'Evangelio; e sbraitano di virtù e vizj, di doveri e diritti, ecc.: ma poi alla fine de' conti si vede, ch'essi per morale non intendono altro fuorchè una certa legge del senso o dell'instinto, che governa la vita degli uomini, come quella dei lupi e degli agnelli, dei corvi e dei colombi.... E qui trattasi veramente *de la pratique la plus*

Digitized by Google

130. c) Il Bertini, per ritrarre più al vivo il disordine, il turbamento della coscienza sotto il dominio dello scetticismo, mette in bocca al suo « giovane di « cuor generoso e amante del vero e dell'onesto » un discorso, in cui egli descrive l'affannoso travaglio della sua mente, ed enumera le sue *estreme dubitazioni* su 'l valore pratico e reale della virtù e della ragione, della vita e dell'esistenza, se sieno un bene o un assurdo, se non sieno peggio del nulla, ecc. Ed il razionalista gli replicava, che quel discorso era « un monologo da pazzo, appena tolerabile nel tipo « romantico di un disperato » (1). Ma il Bertini non volea mica proporlo a modello di sapienza, nè di logica, tutt'altro! e però l'objezione non era *ad rem.* Quelle *dubitazioni* così *estreme* non sono già *favole,* com'essa le qualificava, da non doversi *contare* nè anche *alle turbe ignoranti e credule;* ma sono invece le idee, che molti poeti e filosofi, massime del nostro secolo, esposero in molti volumi di versi e di prose, in poemi e canti e odi d'ogni metro, in tragedie e comedie, romanzi e novelle, dialoghi e trattati d'ogni forma e d'ogni stile, per tutte le classi di lettori e di lettrici; talchè può ben dirsi che di quei discorsi *da pazzi* si compone una parte assai rilevante della letteratura moderna.

131. d) La via che rimane allo scettico per guarire del suo male, cioè per « ristabilire la pace e l'armonia « nel suo spirito », è quella, secondo il Bertini, di « cer- « care la verità delle cose di cui si dubita, e tentare « se mai nella conoscenza chiara e fondatissima del « vero si potesse ritrovare la fede e la pace del cuore,

irréprochable; giacchè negli atti della vita animale non ci può esser nulla di *riprovevole.* E si tratta certo di dottrine che *restituiscono alla coscienza i suoi diritti;* poichè i *diritti* naturali della *coscienza* animale sono li unici e soli, che il materialismo possa e sapia e voglia rispettare.

(1) Pag. 55.

Digitized by Google

« l'energia e il coraggio a bene operare ». Ed il razionalista prendeva quella *conoscenza del vero* pe 'l sistema di filosofia teologica o teologia filosofica del medio evo, e quella *fede* per la fede sovranaturale e divina del catechismo romano; e ne traeva argumento per mostrare l'inutilità, l'inettezza di quel rimedio a guarire lo scettico (1). Ma nè il Bertini l'intendeva così, nè le sue parole era tali da non potersi intendere in miglior senso.

Del sicuro, l'unica via per uscire dallo stato di dubio è la *conoscenza del vero:* formula che in termini generali ha l'evidenza di un assioma. L'avversario stesso poco prima aveva ben detto al Bertini, che il suo giovane scettico potrà e dovrà trovare il carattere di *verità e certezza* nelle *credenze instintive del cuore,* nei *dettami pratici* del *senso commune,* assai meglio che nei sistemi della sua filosofia e nei dogmi della sua scienza (2); cioè si rimetteva anch'egli ad una *conoscenza del vero,* nè più, nè meno. Chi poi dei due avesse ragione, se cioè la conoscenza del vero stesse dall'una parte o dall'altra, è questione da esaminarsi e risolversi nel seguito della nostra controversia.

Inoltre, dacchè egli parlava espressamente di una fede da « potersi ritrovare nella conoscenza chiara e « fondatissima del vero », non intendeva già quella fede, che il catechismo enumera per la prima delle *virtù teologali* infuse da Dio per grazia sua nelle anime dei battezzati; ma bensì quella *fede razionale* che è, come l'avversario gli opponeva, frutto dell'*instruzione* e della *scienza* (3), cioè per l'appunto di una *conoscenza chiara e fondatissima del vero.* Laonde costui rigettava la tesi bertiniana nel senso che le dava egli stesso, mentre l'approvava nel senso medesimo ch'era inteso dal Bertini.

E con simile equivocazione aggiungeva, che quella fede razionale essendo « un convincimento logico, non

(1) Pag. 60-62. (2) Pag. 59. (3) Pag. 65.

Digitized by Google

« una virtù morale, è una condizione insufficiente a « produrre la pace del cuore e ad inspirare l'energia « ed il coraggio delle opere cristiane » (1). Ma il Bertini parlava di *bene operare,* e non precisamente di *opere cristiane;* e se non per queste, per quello invece è sufficiente la fede che si fonda nella conoscenza del vero. Perocchè dal contesto del discorso ben si rileva, che qui non prendesi la fede per un semplice giudizio della mente, per un semplice assenso dell'intelletto a ciò che gli si affaccia come vero; ma è invece un atto teoretico e pratico insieme, un atto con cui l'intelletto e la volontà, il sentimento e l'affetto, la coscienza, l'io in tutta la pienezza ed unità delle sue forze aderisce al vero, e lo ama di tal amore da trovare in esso tutte le compiacenze del bello, tutte le soddisfazioni del bene; da riporre in esso la meta di tutti i suoi desiderj e di tutti i suoi sforzi, la legge e la regola di tutta la sua vita. È una fede che può dirsi a buon diritto religiosa, inquanto rende al suo oggetto quel culto intimo e supremo, che la religione presta a Dio. Ed è una fede che importa dunque l'armonia, il consenso, la cooperazione di tutti li atti dell'uomo, interni ed esterni, a conseguire il fine ultimo della sua vita. E però o non v'ha energia morale che possa quaggiù procacciare all'uomo la pace del cuore; o questa pace non può ottenerla se non mediante quell'energia, che gli può venire inspirata dalla fede nel vero.

132. Infine, posto eziandio ché la fede, cui accennava il Bertini, fosse propriamente la cristiana, le objezioni che gli si movevano, non se ne vantaggerebbero punto. Sono quelle già toccate di sopra (2): il cristianesimo esser un sistema di dogmi sovranaturali, misteriosi; la sua prima ed ultima ragione consistere nell'autorità infallibile di un libro o di un

(1) Pag. 65-66. (2) V. n. 123.

Digitized by Google

uomo; non poter la ragione accettarla se non a costo di rinunciare al suo diritto di giudice supremo della verità, e al suo dovere di esaminare le credenze tradizionali per accertarsi che sieno vere; nè poter essere vere quelle credenze, di cui son nemiche giurate e mortali oggimai tutte le scienze, ecc., ecc. Quel discorso con tutta l'apparenza d'una forza assai stringente e decisiva, ha in sè un vizio che gli toglie in realtà ogni valore.

Ed è, ch'esso pecca contro la legge suprema dello spirito umano, la quale prescrive ad ogni funzione mentale e morale un modo di procedere conforme alla sua natura speciale; e quindi allo studio di ciascuna funzione assegna un metodo ed un criterio particolare. Il vero è uno bensì nella sua essenza generica, ma è moltiplice e vario nelle sue forme specifiche, sì rispetto alle diverse classi d'oggetti conoscibili, e sì rispetto alle diverse attività del suggetto conoscitivo. Quindi a ciascun ordine di verità conviene un criterio suo proprio. Dei fatti sensibili si dee giudicare con una regola, che non può applicarsi ai concetti matematici; ne' giudizj estetici dee seguirsi una regola, che non può valere ne' giudizj morali.... Or bene, questa legge, logica e psicologica insieme, è affatto trascurata e trasgredita in quel discorso. Nell'esame delle credenze religiose si procede con lo stesso criterio che nell'esame delle teorie scientifiche; le dottrine del cristianesimo si trattano con lo stesso metodo che s'adopera ne' sistemi di metafisica. E siccome in quelle credenze e dottrine non s'arriva mai a riconoscere il carattere di verità razionali o sperimentali, che si richiede in queste teorie e in questi sistemi; se ne conchiude lesto lesto, che la religione in genere ed il cristianesimo in ispecie è una negazione della scienza, e per conseguente della verità; che non può professarsi senza rinegare la ragione con tutti i suoi diritti e doveri, ecc.

Ma che? i diritti e i doveri della ragione sono invece

Digitized by Google

disconosciuti e manomessi in cotesto ragionamento. Perocchè oggetto principale, sustanziale delle credenze e dottrine religiose è Dio in linguaggio commune, ed in linguaggio filosofico l'Assoluto. Rispetto al quale, come più innanzi vedremo, diritto e dovere della ragione, nello stretto senso (ben s'intende) di ragione scientifica o filosofica, si è di affermarne e dimostrarne l'esistenza, ma nulla più; chè quanto ad una teorica della sua natura e de' suoi attributi, dovere e diritto della ragione stessa si è di confessare che non è di sua competenza. Qui ha solo competenza un'altra ragione, la *ragione* in senso larghissimo, qual complesso di tutte le funzioni mentali e morali, che fanno dell'uomo un animale *ragionevole,* ossia qual sinonimo ed equivalente di coscienza umana. Ed alla coscienza umana con tutte le sue funzioni d'intelligenza e d'affetto, di sentimento e volontà è dato da natura di formarsi qualche nozione o rappresentazione dell'essere divino, dell'assoluto; e però il giudicare se tali nozioni o rappresentazioni sieno vere o false, o per meglio dire, se sieno accettevoli o riprovevoli, non ispetta ad una critica puramente filosofica o scientifica, la quale dee procedere con tutto il rigore de' principj, criterj, e metodi che occorrono a cercare e trovare la verità nelle teorie metafisiche o matematiche o sperimentali; ma tocca invece ad una critica, che ben potrebbe dirsi umana, cioè alla ragione che ha per guida il senso commune ed il senso morale; alla coscienza che ha bisogno di *credere* anche dove non può *sapere.* E allora il criterio di verità non consiste più nei cànoni teoretici della logica, ma nei dettami pratici dell'etica; allora è vera una nozione o rappresentazione, inquanto ha i requisiti delle cose da credersi, e non delle cose da dimostrarsi; inquanto è il simbolo di un ideale che appaga l'animo, e non la formula d'una legge che convince l'intelletto (1).

(1) V. n. 32, e 127.

Digitized by Google

133. Posta questa distinzione, è manifesta la fallacia di quel discorso. Esso tratta i dogmi cristiani come teoremi razionali, e non come simboli religiosi; e li dichiara assurdi, perchè non trova in essi i caratteri della verità scientifica. Ma l'assurdità è invece da imputarsi a quella critica, che violando il suo proprio statuto confunde la fede con la scienza, e scambia le credenze religiose con le teorie filosofiche. O che si direbbe d'un matematico, il quale sentenziasse assurdi i poemi di Omero, di Virgilio, di Dante, perchè non riesce a tradurli in una serie d'equazioni algebriche? o di un chimico, il quale proclamasse assurdi i principj della logica e li assiomi della geometria, perchè non giunge ad analizzarli co' suoi strumenti? o di un poeta, il quale dicesse assurde le operazioni dell'aritmetica, perchè non dilettano la sua fantasia, nè commuovono il suo cuore? E lo stesso è a dire del filosofo che giudica assurdi i dogmi religiosi, perchè non li può ragguagliare a teoremi metafisici. La colpa è del giudice, e non del giudicato. Proceda nell'esame delle credenze cristiane co 'l criterio della fede, e non già della scienza: e allora le sue conclusioni saranno affatto diverse; e dove non altro vedeva che assurdità, troverà invece un ordine di verità, che se per la scienza valgon poco, hanno però un valore sommo per la coscienza, per la vita morale e sociale; ed apportano all'umanità un beneficio, che nessuna scienza le ha mai fatto, nè mai potrà farle: quello di soddisfare al suo presentimento di un vero e di un bene infinito.

L'antagonismo fra le scienze teoretiche e le credenze cristiane è cosa dunque di fatto, e non di diritto; ed è un fatto abusivo, e non regolare; poichè non è prodotto dalle condizioni naturali, bensì dalle esorbitanze artificiali delle une e delle altre. Esorbitanze religiose, quando la fede co' suoi dogmi invade il campo della scienza; ed esorbitanze scientifiche, quando la ragione con le sue teorie invade il campo della fede. Indi i contrasti e i conflitti fra l'una e l'altra: indi false cre-

Digitized by Google

denze, perchè repugnano alle conclusioni della scienza; e false teorie, perchè repugnano ai dettami della coscienza. Indi la superstizione che usurpa e falsifica i titoli della fede; e la sofistica che usurpa e falsifica i titoli della scienza. Ed allora sì, fra una scienza sofistica ed una fede superstiziosa è inevitabile ed implacabile la guerra. A credenze che pretendono di risolvere questioni astronomiche, geologiche, fisiche, chimiche, fisiologiche, fan degno riscontro teoriche di astronomia, geologia, fisica, chimica, fisiologia che presumono di decidere questioni religiose. Ma nè il cristianesimo consiste in quelle credenze antiscientifiche, nè la scienza in quelle teoriche anticristiane. Che l'uno e l'altra si mantengano ne' proprj limiti rispettando li altrui; e non sussiste più verun antagonismo fra loro. Quel che v'ha di essenziale nella fede cristiana è così indipendente e sicuro da ogni critica della scienza, come quel che v'ha di legitimo nella scienza positiva è sicuro e indipendente da ogni dogma della fede. E come nessun dogma astronomico, geologico, fisico.... può appartenere all'essenza del cristianesimo; così nessuna teorica di astronomia, geologia, fisica.... può intaccarne la sustanza.

Non è dunque vero che lo studio delle scienze conduca per sè stesso ad abjurare la fede dell'Evangelio; non è vero che quel giovane studioso sia ridutto a non dover essere più cristiano, per poter essere ancora uomo. A tale alternativa vien solo costretto chi abbia un falso concetto della teoria filosofica e della fede cristiana; chi cioè per fanatismo scientifico è un incredulo, o per fanatismo religioso è un credenzone. Ma chi, all'incontro, senza fanatismo d'alcuna specie prenderà a studiare, a scrutare con egual amore e rispetto le scienze e le credenze, riuscirà a tutt'altra conclusione. E in luogo di sentirsi obligato a non essere cristiano, se vuol essere uomo, o viceversa; non istenterà a riconoscere che l'umanità è tanto mal rappresentata dall'incredulo, quanto dal credenzone;

Digitized by Google

e che alla dignità umana è tanto essenziale l'officio della ragione, quanto della fede; è così importante e necessaria la scienza come la religione. Laonde se il tipo dell'uomo è falsato nel cristiano, che chiude li occhi alla luce benefica della scienza; non è men corrotto nello scienziato, che chiude li orecchi alla voce salutare dell'Evangelio.

Digitized by Google

CAPO QUINTO

LE LETTERE TERZA E QUARTA. *

FENOMENO E REALTÀ.

134. Nell'esaminare la dottrina del Bertini intorno all'oggetto dell'*ontologia*, il razionalista usò talvolta un linguaggio, che esaggerava fors'anche il suo pensiero d'allora, e che certo non esprime il mio pensiero d'adesso. Diceva che « il fenomeno è la negazione della « realtà; — è il *non reale;* — non ha per sè realtà « veruna (1). — Tutto ciò che ha un'esistenza mera- « mente suggettiva nel nostro spirito, noi lo chiamiamo « fenomeno; e quindi neghiamo la realtà delle cose, « perchè diciamo realtà la loro sustanza o esistenza « oggettiva, che ci è assolutamente incognita (2). — Lo « spirito umano conosce le cose, non nella loro realtà « oggettiva, ma solo nei fenomeni suggettivi; e però « intorno alla realtà stessa egli non può negare, nè « affermar nulla » (3).

Con questa opposizione tra *fenomeno* e *realtà* egli

* Metto nel titolo anche la *Lettera* III per l'ordine della numerazione. Ma le avvertenze che occorrerebbero a rettificare i concetti in essa esposti della filosofia in generale, della filosofia cristiana, e delle sue attinenze con la religione, vennero già fatte nel cap. II, § 1. La materia di questo capitolo si riferisce tutta alla *Lettera* IV.

1) Pag. 108. (2) Pag. 112. (3) Pag. 114.

Digitized by Google

s'intendeva di tradurre l'antitesi kantiana tra *fenomeno* e *noumeno:* kantiana però inquanto fu da Kant rinovata e vulgarizzata; nelle scuole moderne, ma non da lui inventata; chè nelle scuole antiche l'aveva già introdutta lo scetticismo (1). La traduzione tuttavia non era esatta; poichè *fenomeno* per Kant non è mica l'opposto, ma anzi è l'equivalente di *realtà*, la quale è tutta circoscritta nel campo dell'esperienza, ossia delle cose inquanto sono o possono esser oggetti d'intuizione e percezione sensitiva, cioè fenomeni sensibili; laddove il *noumeno*, se non è assolutamente nulla (chè in certi luoghi Kant sembra ammettere, e in altri negare l'esistenza della *cosa in sè*), è certamente nulla per noi, non potendo essere da noi conosciuto, nè pensato, nè percepito in alcun modo.

Ma un altro errore e assai più grave viziava quell'opposizione tra fenomeno e realtà. Ed è, che presa a rigore essa conduceva dritto dritto ad un idealismo subjettivo, il quale in sustanza è la cima dello scetticismo. Perocchè non poter negare nè affermar nulla intorno alla realtà delle cose; non conoscere le cose altrimenti che come fenomeni suggettivi, cioè solo inquanto hanno un'esistenza meramente rappresentativa nel nostro spirito: equivale propriamente ed esattamente a non poter sapere nulla affatto di ciò che è fuori di noi, a non poter delle cose conoscere altro che il nostro modo di percepirle, cioè a non conoscere fuorchè le nostre sensazioni, percezioni, rappresentazioni, ecc. Unico quindi e solo oggetto della cognizione è l'io, il suggetto co' suoi varj stati, modi, atti, fenomeni successivi; e tutto quel che dicesi mondo esterno, è una fantasmagoria, un produtto della nostra imaginazione, che non vale insomma nè più nè meno d'un sogno.

135. Questo idealismo subjettivo, che si crede communemente derivato dal sensismo lockiano per opera

(1) Sext. Empir., Pyrrhon. Hipotyp., lib. I, c. 4.

Digitized by Google

di Berkeley e di Hume, e che non fu da Kant riformato come prometteva la *Critica della Ragion Pura*, ma bensì confermato come apparisce dalla conclusione dell'*Estetica trascendentale*; se non è scetticismo di nome, perchè in luogo di starsene in dubio e sospendere ogni giudizio, sovrabunda di tesi e conclusioni recisamente affermative o negative; è più che scetticismo di fatto, perchè scalza e schianta dalle fondamenta la possibilità stessa della realtà e verità dell'umana cognizione. La dottrina antica che si chiamava scetticismo, contentavasi di dire: È dubio se il mondo sia in tutto e per tutto quale noi ce lo rappresentiamo. Ma la dottrina moderna, che non vuol essere appellata scetticismo, non ha tanti scrupoli, e dichiara solennemente: È certo che il mondo non è in nulla e per nulla quale noi lo percepiamo. Or questa superba certezza non è forse molto più scettica di quella meticolosa dubitazione?

Ma se la dottrina dell'idealismo subjettivo non ha guari ragione di rifiutare il titolo di scettica, ne ha meno ancora di arrogarsi il vanto di moderna; dacchè la troviamo chiaramente ed esattamente esposta parecchi secoli fa da S. Tomaso, e insieme confutata con due argumenti perentorj (1):

(1) Summ. Th., p. I, q. LXXXV, art. 2. « Quidam posuerunt quod « vires, quae sunt in nobis cognoscitivae, nihil cognoscunt nisi « proprias passiones: juxta quod sensus non sentit nisi pas- « sionem sui organi. Et secundum hoc intellectus non intelligit « nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se « receptam; et secundum hoc species hujusmodi est ipsum quod « intelligitur.

« Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo « quidem, quia eadem sunt quae intelligimus et de quibus sunt « scientiae. Si igitur ea quae intelligimus, essent solum species « quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non « essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de spe- « ciebus intelligibilibus quae sunt in anima: sicut secundum « platonicos, omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant in- « tellectas in actu.

« Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium omne

Digitized by Google

a) Essa distrugge ed annienta la realtà della scienza, e massime di quella che oggidì s'intitola scienza per antonomasia, cioè la scienza positiva e sperimentale della natura. Perocchè tutte le sue teorie su li elementi, le forze, i moti, le proprietà, le leggi dei corpi, terrestri e celesti, inorganici ed organici, vegetali ed animali, sarebbero illusioni e vaneggiamenti. Essa prenderebbe sempre per cose sussistenti fuori di noi le sensazioni, percezioni, rappresentazioni, che non esistono fuorchè in noi; onde in luogo di mostrare e spiegare che cos'è e come è fatto il mondo esterno della natura, non farebbe mai altro che narrare e descrivere le allucinazioni perpetue, con cui si figura il mondo interno della fantasia; in luogo di essere la scienza delle cose reali, sarebbe la scienza delle cose sognate.

b) Essa distrugge ed annienta la verità della cognizione umana in generale. Perocchè la formula rigorosa dell'idealismo subjettivo è quella di Protagora: le cose sono quali pajono a ciascheduno. Or questo parere è affatto relativo come il gusto, come il senso; onde la stessa cosa verrà legitimamente affermata e negata, secondochè parrà e piacerà ad ognuno. E sarà vera l'affermazione come la negazione, perchè l'una come l'altra si riferisce, non all'essenza dell'oggetto che è una, ma allo stato del suggetto che è vario e mol-

« quod videtur esse verum; et similiter quod contradictoriae « essent simùl verae. Si enim potentia non cognoscit nisi pro- « priam passionem, de ea solum judicat. Sic autem videtur ali- « quid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper « ergo judicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod ju- « dicat, scilicet de propria passione secundum quod est; et « ita omne judicium erit verum: puta si gustus non sentit nisi « propriam passionem, cum aliquis habens gustum sanum ju- « dicat mel esse dulce, vere judicabit; et similiter si ille qui « habet gustum infectum, judicet mel esse amarum, vere judi « cabit; uterque enim judicabit secundum quod gustus ejus af- « ficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, « et universaliter omnis acceptio ».

Digitized by Google

tiplice, diverso ed opposto; ed è tanto vero l'uno quanto l'altro. Quindi non v'ha più criterio di verità, nè principio d'identità e contradizione; poichè non v'ha più differenza intrinseca fra vero e falso. Tutto è vero, perchè nulla è vero. E allora la cognizione stessa perde ogni valore; poichè se non si conosce la verità, non si conosce nulla; ossia una cognizione, la quale non ci fa sapere che cos'è il suo oggetto, ma soltanto che cosa pensa il suo suggetto, non è ciò che in tutte le lingue umane si chiama cognizione.

136. Poichè dunque l'antitesi tra fenomeno e realtà, nel senso in cui l'adoperava il razionalista contro del Bertini, riuscirebbe ad una negazione scettica o sofistica della scienza e della conoscenza in generale; è chiaro che l'interpretazione dei due termini era abusiva per rispetto a tutti e due. E l'abuso consisteva, da una parte nel restringere il concetto di *realtà* fino ad escluderne ogni specie di relazione co 'l suggetto pensante, e dall'altra nel restringere il concetto di *fenomeno* sino ad escluderne ogni specie di relazione con l'oggetto pensato. Quindi una *realtà,* che importando la negazione d'ogni attinenza suggettiva, era nulla per noi; ed un *fenomeno,* che importando la negazione d'ogni attinenza oggettiva, era nulla per sè.

Ma coteste esclusioni, negazioni, opposizioni così recise sono arbitrarie, e repugnano egualmente alla natura e dell'essere e del pensiero. Oggetto e suggetto son termini, che per qualche rispetto s'implicano reciprocamente, nè possono stare l'uno senza dell'altro; onde segregare assolutamente l'uno dall'altro è distruggerli ambidue. Una cosa non può dirsi *oggetto* se non in riguardo ad un'altra che se la rappresenta; come una cosa non può dirsi *suggetto* se non in riguardo ad un'altra che le si appresenta. Dunque un oggetto senz'alcuna condizione suggettiva, ed un suggetto senz'alcuna condizione oggettiva, sono cose egualmente contradittorie, e quindi impossibili.

Digitized by Google

Conclusione, da cui a guisa di corollario ne deriva quest'altra: che repugna del pari l'attribuire unicamente, esclusivamente un'esistenza oggettiva alla realtà, ed un'esistenza suggettiva al fenomeno; perchè una realtà che non si manifesti con nessun fenomeno, ed un fenomeno che non manifesti nessuna realtà, sono ancora cose contradittorie ed impossibili. La realtà non è realtà se non di qualche fenomeno, come il fenomeno non è fenomeno se non di qualche realtà. Sono adunque due termini, i quali come da un lato si negano e si escludono fra loro, così dall'altro si affermano e s'includono scambievolmente; ossia in luogo di essere contradittorj, sono correlativi. E però un valore oggettivo può convenire tanto al fenomeno quanto alla realtà, ed un valore suggettivo può spettare così alla realtà come al fenomeno.

Pertanto quell'opposizione tra fenomeno e realtà era sbagliata; e ad emendarla fa d'uopo esaminare e determinare con maggior esattezza il concetto di realtà, per vedere se e quando e come possa essergli contraposto quello di fenomeno.

137. Va scartato anzitutto il senso troppo generico e indeterminato, in cui era dal Bertini presa la *realtà*, come sinonimo di *qualche cosa*, e non escludente altro che il *nulla* (1). Realtà è l'astratto di *reale*, e *reale*

(1) Egli aveva affermato che « è assolutamente impossibile il « negare che esista una realtà qualunque, un *qualche cosa*, « poichè la negazione o il dubio di ciò sarebbero già essi me- « desimi un qualche cosa; per modo che qualunque di questi « tre partiti si prenda relativamente al *qualche cosa*, cioè sia « che lo si affermi, o si neghi, o si revochi in dubio, ne segue « sempre inevitabile la sua esistenza ». Ed io gli opponeva che questo argumento, principio d'una lunga serie di equivoci e giochi di parole, era troppo inetto a convincere il suo avversario. Perocchè « che cosa mai vi nega lo scettico? Vi nega la « conoscenza della realtà. E voi, per costringerlo a riconoscere « co' suoi proprj occhi la realtà, che cosa gli provate? Gli pro- « vate l'esistenza di *qualche cosa*. Questo sì che è ragionare!

Digitized by Google

è un aggettivo, che nel linguaggio metafisico presuppone sempre e sottintende il sustantivo *cosa*. Ora *cosa reale* dice sicuramente più di *cosa* in genere; altrimenti l'aggiunta di *reale* non significherebbe nulla, e la locuzione di *cosa reale* sarebbe una ridicola tautologia. Il concetto adunque di *cosa reale* è una specie, che si differenzia dal genere *cosa* per la nota di *reale*; ed implica il concetto coordinato di *cosa non reale*, come specie opposta del genere *cosa*.

Ora il significato di *cosa reale* è vario e diverso, come quello di *cosa non reale*:

a) Si dice che *non è reale* ciò che *non esiste*, non è *in atto*, ma solo *in potenza*. E allora *cosa reale* è *cosa esistente*, ed ha per contraposto *cosa possibile*. È la realtà in senso che possiamo chiamare *ontologico*.

b) Si dice che *non è reale* ciò che *non esiste in*

« Poniamolo in forma di sillogismo per meglio sentirne la forza « e gustarne l'evidenza: Qualunque cosa è una realtà; ma la « negazione o il dubio della realtà è pur qualche cosa; dunque « il dubio o la negazione stessa della realtà è una realtà. Stu- « pendamente! Siamo dunque avvertiti: quel reale che è l'*og- « getto proprio della filosofia*, è un sinonimo di *cosa* nel senso « più generico ed universale del vocabolo; giacchè per voi è « *una realtà* tutto ciò che è *un qualche cosa*. Dunque ogni cosa « è reale; ed un reale è il fenomeno, un reale l'apparenza, un « reale il sogno, un reale la chimera: l'unico e solo non reale « è il nulla » (pag. 111).

E poco appresso, avendo egli ripetuto a guisa di formale definizione: « Per reale s'intende *ciò che è qualche cosa* »; io gli replicava: « Ecco di nuovo in campo la sofistica ambiguità, su « cui vedemmo aggirarsi tutto il vostro ragionamento nell'altro « capo. Perciocchè, chiamando *reale ciò che è qualche cosa*, « può intendersi ciò che è in sè e per sè, ciò che ha un'esistenza « sua propria, indipendente da ogni suggetto, insomma ciò « che sussiste; ovvero può intendersi ciò ch'esiste in un modo « qualunque, ciò che ha un qualche grado d'esistenza anche « inerente ad un suggetto, relativa, apparente, mentale. Nel « primo senso, reale è l'opposto di fenomeno, accidente, mo- « dificazione; nel secondo invece è il contrario unicamente « del nulla. Ora chi crederebbe che la vostra scuola abbia pre- « teso di fondare una filosofia sopra un equivoco sì manifesto? « E che voi vi siate lusingato di guadagnare *a cica forza* tutti

Digitized by Google

in sè e per sè, ma *in un altro;* ciò la cui esistenza è un'aderenza o inerenza ad un altro, come a suggetto in cui e per cui esiste; ciò che costituisce un *modo d'essere,* stabile o mutabile che sia, di qualche cosa. E allora *cosa reale* è cosa non solo esistente, ma *sussistente;* cosa che non esiste in un'altra e per un'altra, ma ha un'esistenza sua propria: è ciò che dicesi *sustanza* delle cose, ed ha per contraposto la *qualità* o *proprietà,* l'*attributo* o *accidente,* ossia tutto ciò che nelle cose determina il loro *modo d'essere,* generico e specifico e individuale. È la realtà in senso che diremo *metafisico.*

c) Si dice che *non è reale* ciò che *non esiste fuori di noi,* fuori della nostra mente; ciò che non ha un'esistenza indipendente dalla nostra, ma esiste solo in noi come atto, produtto, forma del nostro pensiero

« li scettici ad un dogmatismo, che ha per unico sostegno l'a-« buso di una parola? » (pag. 127-8).

Or bene, venti anni dopo, nella Rivista La Filosofia delle Scuole italiane (An. II, vol. IV, disp. 2ª, 1871), discorrendo il Bertini *della conoscenza umana,* rivolgeva al Rosmini la stessa risposta, che io aveva data a lui: « È cosa strana che il « Rosmini, per quanto io mi ricordi, non si sia mai imbattuto « in una distinzione, che pure è assai ovvia; che non abbia cioè « avvertito, che l'epiteto *reale* si usa in due sensi: in un primo « si oppone al nulla; si dice reale ciò che è *qualche cosa (res,* « *reale),* per opposizione a ciò che è nessuna cosa; e in un se-« condo, che si oppone ad imaginario, possibile, esistente nel « solo pensiero. Nella loro interminata controversia i due mag-« giori filosofi italiani, Rosmini e Gioberti, si avvolgevano in « un equivoco. Il Rosmini negava la realtà dell'ente ideale, in « questo senso che l'ente ideale non è cosa sensibile, cioè ca-« pace di agire sopra di me in guisa da mutare il modo in cui « io mi sento esistere; ed in ciò aveva ragione. Il Gioberti so-« steneva dal canto suo, che l'ente ideale è pure un qualche « cosa in sè; poichè neppure il Rosmini avrebbe mai ammesso « che il suo ente fosse un mero nulla » (pag. 148-9).

Ma *cosa* non meno *strana,* a dir vero, si è che il Bertini non siasi quì ricordato d'essersi *avvolto* anche lui nello stesso *equivoco;* e di non essersi *imbattuto in una distinzione* così *ovvia,* quando scriveva la sua Idea di una Filosofia della vita!

Digitized by Google

(preso in largo senso, che comprende anche il sentimento e l'affetto, la fantasia e la volontà....). E allora *cosa reale* è cosa *esistente nel mondo della natura,* indipendentemente dal *mondo del pensiero;* ciò che dicesi un *ente naturale,* ed ha per contraposto l'*ente mentale* o *ideale* o *imaginario....* È la realtà in senso *fisico.*

d) Si dice infine che *non è reale* ciò che non si apprende da noi nelle condizioni della sua esistenza naturale, ciò che non si rappresenta nella mente qual è nella sua propria natura, ma si concepisce invece quale non è, o sotto forma diversa da quella che naturalmente gli appartiene. E allora *cosa reale* è *cosa vera,* ed ha per contraposto *cosa falsa, fallace, illusoria, fittizia, chimerica....* È la realtà in senso *logico.*

Adunque *ontologicamente* è reale l'*esistenza,* e non reale la *possibilità; metafisicamente* è reale la *sustanza,* e non reale l'*accidente* (modo o qualità); *fisicamente* è reale la *natura,* e non reale il *pensiero;* e *logicamente* è reale la *verità,* e non reale la *falsità.* Ed è quindi evidente che una stessa cosa può ben essere reale in uno o più sensi, e non reale in qualche altro. Per es., io penso che A è B. Questo pensiero è realtà ontologica, perchè è un pensiero in atto, e non soltanto in potenza. Non è realtà metafisica, perchè non è un ente sustanziale, ma un atto accidentale. È realtà fisica come azione del suggetto pensante, ma non è realtà fisica come rappresentazione dell'oggetto pensato. Ed è o non è realtà logica, secondochè è vera o falsa l'attribuzione di B ad A.

138. Passiamo al fenomeno. Nel linguaggio filosofico invalso da Kant in poi, *fenomeno* è l'opposto di *noumeno.* Ora il noumeno è la *cosa esistente in sè* (e con locuzione ellittica, *la cosa in sè*); il fenomeno invece è la cosa *esistente a noi,* o *apparente a noi.* Il noumeno è ciò che sussiste nella cosa, prescindendo dagli accidenti che la modificano, e dalle idee con cui ce la

Digitized by Google

rappresentiamo; il fenomeno è ciò per cui la cosa si manifesta o può manifestarsi a noi in qualche esperienza. Il noumeno è l'elemento interiore delle cose, che non può essere oggetto di sensazione e percezione da parte nostra, e non può essere se non concepito dall'intelletto; il fenomeno è ogni qualità e proprietà, ogni stato e atto e fatto, con cui ed in cui le cose si estrinsecano, si rendono a noi sensibili, percettibili, rappresentabili in qualsiasi maniera. Il noumeno è nella cosa la sustanza una ed identica di tutti i suoi modi; il fenomeno è il complesso dei modi moltiplici e diversi della sua sustanza. E questi fenomeni sono di due specie: li uni, oggettivi, con cui si estrinseca il noumeno nel mondo della natura (fenomeni fisici); li altri, suggettivi, con cui il noumeno si estrinseca nel mondo del pensiero (fenomeni psicologici).

139. Applichiamo ora queste distinzioni al caso nostro. Egli è chiaro:

a) Che non v'ha opposizione tra *fenomeno* e *realtà ontologica;* perchè altrimenti il fenomeno non sarebbe altro che il *possibile,* nè si potrebbe più parlare di fenomeni in nessun discorso di cose attualmente esistenti; cioè dovrebbe abolirsi il dizionario di tutte le scienze positive, le quali non parlano se non di fenomeni mecanici, dinamici, chimici, biologici, ecc.

b) Che non v'ha nè anche opposizione tra *fenomeno* e *realtà fisica;* altrimenti non potrebbe comprendersi sotto il nome di fenomeni se non la classe di cose dette *entia rationis,* e se ne dovrebbe escludere ogni classe di cose dette *entia naturae:* il che di nuovo renderebbe assurdo il dizionario delle scienze positive e sperimentali, che appunto denominan fenomeno tutto quanto noi sapiamo e possiam sapere del mondo esterno e della natura.

c) Che non v'ha nè pure opposizione tra *fenomeno* e *realtà logica;* altrimenti il fenomeno sarebbe sinonimo di falso, illusorio, ingannevole, ecc. E allora

Digitized by Google

ne andrebbe sovvertito il dizionario, non che di tutte le scienze naturali, ma di tutte le lingue umane; poichè essendo il fenomeuo la materia della nostra cognizione, si verrebbe a dire insomma, che in tutto quanto si conosce non c'è nulla di vero.

d) Che infine l'opposizione corre soltanto tra *fenomeno* e *realtà metafisica;* ed è la stessa opposizione che da Aristotele in poi venne communemente ammessa fra l'*accidente* e la *sustanza.* Fa però eccezione al consenso universale la scuola critica, nata dallo scetticismo di Hume e dall'idealismo di Kant, la quale interpreta cotesta opposizione in modo da annullarla. Al fenomeno essa contrapone la sustanza, come entità non solo fuori di ogni esperienza possibile, ma fuori d'ogni specie di relazione determinata e determinabile con qualsiasi oggetto e suggetto; come entità che per noi non è, nè può essere materia non solamente d'alcuna specie di sensazione e percezione, ma nè anche d'idea e concetto; come entità non solamente incognita ed inconoscibile alla scienza positiva, ma assolutamente inintelligibile ed impensabile alla mente umana. Ed allora non v'ha dubio che la sustanza diventa sinonimo esatto e perfetto del nulla. Ma non è men certo, che perde insieme ogni valore anche l'opposizione di cui discorriamo. Perocchè il genere che si divide in sustanza e fenomeno è l'*ente reale,* nel senso ontologico e fisico della realtà; ossia è l'*esistente.* Ora se la sustanza è nulla, il fenomeno è tutto; e l'opposizione di fenomeno e sustanza si converte in quella di esistente e non-esistente, o di tutto e nulla; vale a dire che la sustanza dev'essere tolta di mezzo, e che tutto il doppio mondo dell'esistenza e della cognizione, dell'essere e del pensiero, è circoscritto nel fenomeno. Così il *fenomeno,* scambiato con l'*esistente,* diventa pure il genere supremo, che contiene sotto di sè tutte quante le specie dell'essere, l'essere interno ed esterno, assoluto e relativo, naturale e mentale.... E quindi ogni specie di realtà, eccetto la metafisica, è una specie

Digitized by Google

di fenomeno. E poichè la realtà metafisica, ossia la sustanza è un bel nulla; ne segue in ultimo costrutto, che fenomeno è realtà, in luogo d'essere termini opposti, sono termini equipollenti, anzi identici fra loro; e che tutta la realtà è il fenomeno, come il fenomeno è tutta la realtà.

140. E questa era la dottrina che sosteneva anche il razionalista contro del Bertini, come la più efficace a liberar la ragione e la scienza dalla metafisica del dogmatismo. Era anch'egli pieno d'entusiasmo pe'l fenomeno e di disprezzo per la sustanza; e credeva ingenuamente che le grandi questioni della filosofia fossero belle e risolute co'l cancellare dal mondo e dal vocabolario le sustanze per non lasciarvi altro che i soli fenomeni. Ma non durarono a lungo nè quei disprezzi, nè quelli entusiasmi. La sustituzione del moderno fenomenismo all'antico sustanzialismo non evita certi scogli della vecchia metafisica, se non per rompere in altri assai più funesti della nuova scienza. E basterà accennarne i due principali:

L'uno è il *sensismo.* Si nega la sustanza, perchè non è oggetto di esperienza, o di percezione e sensazione, cioè perchè non è cosa sensibile. Or questo argumento implica la teoria, che solo il sensibile è conoscibile; e quindi che tutto quanto non cade nè può cadere sotto l'apprensione de' nostri sensi, cioè tutto il sovrasensibile, è nulla per sè, o almanco è nulla per noi. Ma tolto via il sovrasensibile, non v'ha più principj razionali; e allora che cosa diviene la scienza? Nè v'ha più principj morali; e allora che cosa diviene la vita?

L'altro è il *subjettivismo.* Negata la sustanza o la *cosa in sè,* il fenomeno non è più una parte o forma o condizione della realtà, ma è tutta quanta la realtà. Il fenomeno non è più l'esistenza *suggettiva* delle cose, a cui fa riscontro la loro esistenza *oggettiva,* la sustanza; ma esso è tutta e sola l'esistenza di tutte quante le cose. Ora il fenomeno, come apparizione delle cose,

Digitized by Google

non esiste (dicono i fenomenisti) se non nel suggetto, a cui apparisce: fuori del suggetto, cioè prima e dopo dell'apparizione non v'ha nulla. Ridurre adunque tutte le cose in meri fenomeni, vuol dire ch'esse non esistono se non in noi e per noi; non esistono se non come nostre sensazioni, percezioni, rappresentazioni; fuori di noi son nulla; prima d'essere da noi sentite o percepite, eran nulla; e cessando noi di sentirle e percepirle, tornano nulla. Il fenomenismo assoluto è dunque un assoluto subjettivismo, che nega e distrugge d'un colpo non che la *conoscenza,* ma l'*esistenza* stessa del mondo reale, per fare di tutti li enti ed eventi, di tutte le opere e leggi della natura, una visione o produzione fantastica del nostro cervello.

Dinanzi all'enormità di queste conseguenze, in cui va irreparabilmente a sdrucire il fenomenismo odierno, mi pajono assai leggiere le difficultà, a cui va suggetto l'antico sustanzialismo; e però il mantenere l'opposizione tra fenomeno e sustanza mi sembra assai più ragionevole, più conforme alla natura delle cose ed alla realtà dei fatti, che il sostenere le sustanze esser nulla ed i fenomeni tutto. Perocchè, in primo luogo, cotesta opposizione è così spontanea, così naturale ed abituale alla mente umana, che divenne una delle forme più communi e costanti del linguaggio, non che popolare, ma scientifico e letterario; onde li stessi kantiani, li stessi fenomenisti l'usano come tutti li altri: chè altrimenti in molti e molti casi non saprebbero come parlare e come pensare (1). E Kant

(1) « Le phénoménisme élimine la substance en tant qu'on la « définirait autrement que comme expression logique et notion « grammaticale ». (Critique Philos., XII ann., n. 30, pag. 51; 25 août 1883). Ma se non *elimina* la sustanza pur come espressione logica e nozione grammaticale, gli è senza dubio perchè non può, perchè la riconosce *logicamente* e *grammaticalmente* necessaria. Ora la necessità di un'*espressione logica* importa una legge naturale del pensiero, come la necessità di una *nozione grammaticale* una legge naturale del linguaggio; e il pensiero come il linguaggio intanto è vero, inquanto concepisce ed

Digitized by Google

medesimo, il gran maestro del fenomenismo, ammise pur cotesta opposizione nella sua tavola delle *categorie,* ove la prima fra quelle di *relazione* è appunto *substantia-accidens;* vale a dire che la riguarda come una *forma a priori,* una legge naturale ed essenziale dell'intelletto umano. Le nega bensì ogni valore oggettivo e reale; ma è una negazione che concerne egualmente tutte le sue categorie; e però non toglie alla *sustanza* nulla più che alla *quantità,* alla *qualità,* alla *causa,* ecc. Egli adunque ci permette di ragguagliare, inquanto al loro valore, la categoria di *sustanza-fenomeno* a quella di *causa-effetto;* ed a noi basta.

141. Ed in secondo luogo, cotesta opposizione non ha per sè stessa quel carattere fantastico, mitologico, di cui la tacciano i fenomenisti; ma è un concetto che risponde ai fatti più positivi, più elementari della nostra esperienza esterna ed interna.

Nelle cose che stan fuori di noi, e che vengono da noi apprese per via di percezione sensitiva, la ragione umana co' primi esercizj della sua facoltà di osservare e riflettere fa due distinzioni capitali. Distingue prima

esprime la realtà delle cose. Dunque l'affermare da una parte, che l'uomo è così naturalmente portato a formarsi l'idea e la parola di sustanza da non poterne far senza; ed il voler dall'altra eliminare la sustanza dal mondo, cioè negarle ogni realtà, ogni esistenza, per farne una cosa imaginaria, una chimera: vien a dire che la natura stessa impone all'uomo la legge di parlare e pensare il falso, cioè di pensare e parlare della sustanza, come suggetto logico di attributi e modi, e come suggetto grammaticale di aggettivi e verbi, mentre in verità la sustanza non è suggetto reale di nulla, ossia mentre non v'ha nulla in realtà che corrisponda a quel pensiero ed a quella parola. Ma se l'uomo erra per legge di natura in un caso, può ben errare anche in altri. Se la natura c'inganna nell'idea e nella parola di sustanza, può ingannarci altresì nella parola e nell'idea di fenomeno e d'ogni cosa. E allora ogni certezza diventa temerità, e tutta la scienza umana si risolve in un assoluto scetticismo.

Digitized by Google

l'apparenza dalla realtà, il *parere* dall'*essere;* certe qualità accidentali, contingenti, variabili, instabili, che possono mutarsi e succedersi, sparire e riapparire, senza che la cosa cessi d'esser sempre la stessa, da certe altre qualità essenziali, necessarie, costanti, immutabili, senza di cui la cosa perderebbe la natura sua propria, non sarebbe più dessa, ma un'altra. E distingue poi le qualità stesse, e accidentali ed essenziali, come *modi* della cosa, dalla cosa come *suggetto* dei modi, ossia distingue l'essere dei modi come *inerenza* (l'esistere in un altro e per un altro), dall'essere del suggetto come *sussistenza* (l'esistere in sè e per sè). Così non solo le qualità dette secondarie, colore, suono, temperatura...., ma anche le qualità dette primarie, estensione, figura, impenetrabilità, moto.... non esistono nè si concepiscono se non come modi d'una cosa, d'un suggetto, a cui appartengono: non si dà estensione se non come modo d'essere di una cosa estesa, non si dà moto se non come modo d'essere di una cosa mobile, ecc. Ora la cosa che è il suggetto dell'estensione e del moto, il suggetto in cui e per cui esiste l'estensione ed il moto, è ciò che dicesi sustanza materiale o corpo.

E la duplice distinzione: dei modi accidentali dagli essenziali, e dei modi tutti, accidentali ed essenziali, dal loro suggetto, ci è resa vie più chiara e manifesta dall'osservazione e riflessione su di noi stessi. Noi siamo consapevoli d'una infinità di stati attivi e passivi dell'animo nostro, sentimenti e concetti, pensieri e voleri, fantasmi ed affetti, che si succedono e si mutano continuamente nella nostra esistenza come suoi modi accidentali. E siamo pure consapevoli di certe facoltà, attività, energie, funzioni dell'animo nostro, che sotto quella mutazione e successione perpetua di stati rimangono sempre le stesse come suoi modi essenziali: senso e imaginazione, intelletto e volontà.... Ma e quelli stati variabili e queste facoltà costanti non sono enti che esistano in sè e per sè; sono modi

Digitized by Google

d'essere e d'operare di un ente, di un suggetto, in cui e per cui esistono (1): suggetto che è uno sotto tanta moltiplicità, ed identico sotto tanta diversità; ed è ciò che dicesi sustanza spirituale o anima.

Or questa nozione della sustanza materiale e della sustanza spirituale (del *corpo* e dell'*anima*) non è per fermo una percezione sensitiva, un dato dell'esperienza; è invece un concetto intellettivo, un portato della ragione, ma così naturale da costitutire, per confessione degli stessi fenomenisti, una legge essenziale del pensiero e del linguaggio umano. Ov'è dunque il carattere favoloso, mitologico, ch'essi pur dicono di vedere nella sustanza?

Ce lo vedono co' loro occhi dopo che ce l'han posto con le loro mani; vale a dire, son essi che fanno della sustanza un mito, per indi poter gridare che il sustanzialismo è una mitologia. Essi, discepoli di Locke e Hume, cioè di maestri inetti perfino a distinguere l'intelletto dal senso, l'idea dal fantasma; inetti a concepire, a pensar nulla che sia sovrasensibile, che non possa apprendersi con li organi del senso o rappresentarsi co' i colori dell'imaginazione; e per ciò portati dall'indole stessa del loro ingegno e del loro sistema a non riconoscer nessun intelligibile se non sotto forma sensibile, che vuol dire appunto tradurre anche le idee pure in simboli e miti: son dessi che accusano di mitologismo la dottrina di Aristotele e degli aristotelici cristiani intorno alla sustanza!

Ma questa dottrina, ne' suoi punti fondamentali, ha tutta la chiarezza e la certezza dei fatti e dei concetti, che sogliono appellarsi di senso commune. Perocchè

(1) Questa distinzione fra l'essenza dell'anima ed i suoi modi d'essere e d'operare pareva giustamente a S. Tomaso così chiara e certa da non poterla negare fuorchè un mentecatto: « Quid-« quid dicatur de potentiis animae, tamen nullus unquam opi-« natur, nisi insanus, quod habitus et actus animae sint ipsa « ejus essentia ». Quaest. Disp., De Spiritual. Creat., art. XI, ad 1.

Digitized by Google

sia l'antica divisione delle cose in sustanze ed accidenti, sia la moderna in noumeni e fenomeni, ha in generale un valore così perfettamente sperimentale da un lato e razionale dall'altro, come quello delle più perfette divisioni, che possa mai offrirci qualsiasi altra scienza, sperimentale o razionale; onde se sono infette di mitologia le une, bisogna pur dire che ne sono inquinate tutte le altre.

Vero è che quanto è semplice e chiaro il concetto della sustanza in generale, tanto sono astruse ed oscure le questioni, che involgono i concetti delle sustanze particolari. Ma qual è, di grazia, il concetto così limpido e luminoso, che non possa divenire il tema di questioni interminabili, e l'una più ardua e scabrosa dell'altra? Il concetto dell'*essere,* per es., supera certamente in chiarezza e semplicità ogni altro concetto possibile; e pure fu materia delle speculazioni più recondite, delle questioni più intricate di tutta la metafisica, da Platone ed Aristotele fino ad Hegel e Rosmini. Si dovrà dunque negare l'evidenza intuitiva di quel concetto, in grazia dell'oscurità speculativa di queste teorie? Quali che sieno pertanto le difficultà, che la ragione possa incontrare nello studio della natura speciale e concreta delle varie sustanze particolari; non cessa però mai d'essere evidente il concetto di sustanza in genere, come la sua differenza da quello di accidente o fenomeno; nè potran mai quelle difficultà servire di pretesto a negare questa evidenza (1).

(1) « Si negò (notava giustamente il Rosmini), a mio parere, « l'*idea di sustanza* per un equivoco: cioè si credette che per « poter dire di aver l'idea di sustanza si richiedesse di più che « veramente non si richieda. Infatti per avere l'idea di sustanza « basta conoscere, che *la modificazione domanda un subjetto* « *modificato:* questo subjetto è l'idea di sustanza. Se voi mi « dite: — Ma questo subjetto io non so che sia; — certamente « no 'l saprete forse; io vi voglio di più accordare ch'egli è es- « senzialmente un'incognita per voi, una *x*. Sapete però ch'egli « è il subjetto di queste o quelle modificazioni, ch'egli è causa « di questi o quelli effetti. Che volete sapere di più? Se voi lo

Digitized by Google

142. Resta a vedere quali siano le ragioni della loro critica. E possono compendiarsi in questo argumento: — Della sustanza in sè e per sè non si può dire nè pensar affatto nulla; poichè a volerne dare una qualche definizione o determinazione, bisogna forzatamente ricorrere ad alcuno de' suoi modi, all'estensione o al moto per la materia, all'intelletto o alla volontà per lo spirito: dunque l'unico e solo oggetto che si possa concepire nelle cose e materiali e spirituali, sono i modi d'essere, qualità, proprietà, azioni, cioè fenomeni d'ogni sorte. La sustanza pura e semplice è assolutamente inconcepibile, impensabile; è dunque per noi un bel nulla. E la riprova si è, che sceverata una cosa qualsiasi da tutti i suoi modi accidentali ed essenziali, ossia da tutti i suoi fenomeni, il residuo non è già la sustanza, ma proprio il nulla. Dunque la sustanza come entità distinta e diversa da' fenomeni è, a rigore de' termini, un ente imaginario e mitologico.

Quest'argumento non ha pur l'ombra del valore apodittico, che i fenomenisti con aria di trionfo gli sogliono attribuire. Basta distinguere il suo antecedente per chiarirne tutta la fallacia. Che la sustanza non si possa definire nè concepire se non per via di qualche suo modo o attributo, *concedo;* ma che perciò sia da ragguagliarsi all'inintelligibile, all'impensabile, ossia al nulla, *nego.*

Concedo la prima parte, perchè non v'ha dubio che i soli elementi, le sole note, onde possiamo formarci

« spogliate delle sue modificazioni, delle sue proprietà, de' suoi « effetti, egli vi rimane una x; ma in tal caso ne avreste ancora « l'idea, perchè sapreste le relazioni che questa incognita ha « con ciò che conoscete. Tale è la cognizione che s'ha della « sustanza in generale, nè di più si può esigere; questo basta « perchè l'idea se n'abbia ». (Nuovo Saggio, vol. 1., sez. III, cap. 2., art. 1., n. 67, nota (2), — ediz. 5.ª, Torino 1852). Ed in un'edizione precedente (la 3ª. Milano 1838-39) aveva aggiunto: « Se si potesse negare un'idea, ogni qual volta non si conosce « in essa ciò che s'imagina di dovervi conoscere, si potrebbero « facilmente negare tutte le idee ».

Digitized by Google

un concetto della sustanza, si ricavano necessariamente da qualche sua proprietà, qualità, azione, passione.... Ma questa non è mica una condizione speciale della sustanza: è veramente la legge universale tanto del *pensiero,* quanto dell'*essere* d'ogni cosa.

Non possiamo farci un concetto di nessun ente nè reale nè mentale, se non mediante qualche sua nota commune (un *genere*), e qualche sua nota propria (una *differenza*). E le *note* di un oggetto non sono altro che suoi modi o attributi, stati o atti, cioè in senso generalissimo sue qualità, suoi fenomeni. Supporre adunque che debba concepirsi una cosa pur prescindendo da ogni sua nota e generica e differenziale, gli è un volere che se n'abbia un concetto senza poterla concepire, ossia che la *si concepisca* inquanto *non è concepibile* (1).

E parimente, non può veruna cosa esistere in natura senza qualche modo d'essere, qualche forma di attività e pássività. Esistere vale, come dicevano i peripatetici, *essere in atto,* cioè avere o fare qualche atto, esercitare attivamente o passivamente qualche

(1) Il mal esempio di una pretensione così stravagante, così assurda, venne pur dato ai fenomenisti dallo stesso Kant, il quale negava appunto la sussistenza, la sustanzialità dell'*io* o suggetto pensante, perchè non lo poteva conoscere nè concepire *separatamente* da tutti i suoi attributi: *Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding) welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seinen Prädicate sind, erkannt wird; und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können* (Kritik der R. V., Von den Paralogismen der R. V., pag. 276, ediz. Hartenstein, 1867). Vuol dire che allora soltanto Kant avrebbe riconosciuto l'*io,* il suggetto pensante, come una realtà sussistente o una sustanza, quando fosse giunto a *separarlo* da tutte, proprio da tutte le condizioni, che rendono possibile la sua conoscenza. O in termini generali, vuol dire che Kant non era disposto ad ammettere la possibilità di conoscere una cosa, se non a condizione che sia puramente e semplicemente impossibile di conoscerla. E tal era la *logica trascendentale,* che dovea riformare la logica naturale della ragione umana!

Digitized by Google

potenza. Un'inerzia assoluta è la negazione d'ogni esistenza, è la condizione del non-ente. Non far nulla ed esser nulla è tutt'uno. Pretendere adunque che non possa dirsi esistente una cosa, se non a patto ch'esista anche priva d'ogni atto o modo d'essere, d'ogni qualità o proprietà determinata o determinabile, gli è un pretendere che esista fuori di tutte le condizioni d'esistenza, ossia che esista senza poter esistere, che *sia esistente* inquanto *non è possibile.*

Sì, adunque, la sustanza come ogni altra cosa, tanto nell'ordine logico quanto nell'ordine fisico, non può star senza qualche modo d'essere e d'operare; ma da ciò non ne segue punto che non sia quella distinta e diversa da questo, o che sol questo esista e non quella, o che questo sia tutto e quella niente. Ne abbiamo in noi stessi la prova vivente e parlante. Il suggetto sensitivo e intellettivo, che suole modernamente appellarsi l'*io,* non esiste se non inquanto ha qualche sentimento o qualche pensiero (sia pur inconscio, oscuro, latente, quanto si voglia); ma nondimeno la sua esistenza è ben distinta e diversa da quella de' suoi sentimenti e pensieri; poichè questi variano e mutano sempre, laddove quello è e rimane sempre lo stesso. L'io del bambino è lo stesso io del fanciullo, del giovinetto, dell'uomo, del vecchio; ma i sentimenti e pensieri che aveva in un'età, non li ha più nell'altra; ieri non aveva ancor quelli d'oggi, ed oggi non ha più quelli di ieri; egli esisteva quando essi non esistevano ancora, egli esiste quando essi non esistono più. La loro esistenza appartiene a lui, poichè non esistono se non in lui e per lui; ma l'esistenza sua appartiene a lui, e non a loro, poichè esiste prima e dopo di loro, fuori e senza di loro; esiste *in sè* e per sè, e non già *in altro.* La loro forma d'essere è *inerenza;* sono dunque *accidenti* (1):

(1) L'*accidente,* come è noto, si oppone e alla *sustanza* e alla *essenza.* Nel 1.° caso sono accidenti tutti i modi d'essere che un suggetto ha e può avere; nel 2.° invece sono accidenti soltanto quei modi d'essere, che un suggetto può avere o no-

Digitized by Google

la sua invece è *sussistenza;* egli è dunque *sustanza.* Pertanto l'esistenza dell'uno non può confundersi con quella degli altri, ossia l'uno ha un'esistenza sua propria, indipendente da quella degli altri. Dunque l'esistenza della sustanza è così positivamente certa, come l'esistenza del fenomeno; e per conseguente o è una entità imaginaria e mitologica anche il fenomeno, o non è tale nè anche la sustanza.

143. Inoltre, l'argumento dei fenomenisti è fallace non solo inquanto toglie alla sustanza ogni realtà, si ancora inquanto regala ogni realtà al fenomeno. In primo luogo, perchè noumeno e fenomeno, o sustanza e accidente son termini correlativi, cioè si richiamano, s'includono scambievolmente; talchè affermando l'esistenza dell'uno, si afferma insieme quella dell'altro. Il fenomeno è l'esteriorità del noumeno, come il noumeno è l'interiorità del fenomeno. L'accidente è ciò che *inest substantiae,* e la sustanza è ciò che *subest* o *substat accidenti.* Dunque è impossibile nell'ordine del pensiero un concetto senza l'altro, come nell'ordine della natura un essere senza l'altro. Un fenomeno che non sia apparizione di qualche noumeno, un accidente che non sia modificazione di qualche sustanza, sono cose logicamente e fisicamente assurde (1).

Ed in secondo luogo, la correlazione di questi ter-

avere, senza che ne venga alterata la sua natura. Così la ragione, per es., è accidentale all'uomo nel primo senso, ma non nel secondo.

(1) Si tratta qui, com'è chiaro, degli enti finiti; giacchè se il discorso dovesse riguardare l'*ente* in tutta la sua massima estensione, e comprendere anche l'infinito o Dio; il concetto di noumeno e sustanza o dovrebbe prescindere da quello di fenomeno e accidente, o non potrebbe convenire a Dio. *Nomen enim substantiae,* dice S. Tomaso, *imponitur a substando; Deus autem nulli substat* (I Sent., Dist. VIII, q. IV, art. 2, c.). Ed altrove: *Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam* (Quaest. Disp., De Potentia, q. VII, art. 3, ad 4).

Digitized by Google

mini non è una perfetta *equiparanza,* talchè il primo stia al secondo, in tutto e per tutto, come il secondo al primo; ma c'è fra loro, logicamente e fisicamente, una priorità di natura, se non di tempo, dall'uno all'altro; inquantochè l'*esse ad aliud* (fenomeno) e l'*esse in alio* (accidente) presuppone di necessità l'*esse ad se* o *per se* (noumeno) e l'*esse in se* (sustanza). Fenomeno e accidente, *esse ad aliud* e *esse in alio,* come la stessa forma grammaticale dice espressamente, è un *essere relativo.* Ora un essere relativo non può darsi nè concepirsi senza un *essere assoluto.* Perocchè l'essere assoluto di una cosa, come ben avvertiva con la sua esattezza e precisione consueta il Peyretti (1), è costituito dalle sue determinazioni intrinseche, dette propriamente *attributi*; e l'essere relativo dalle sue determinazioni estrinseche o *relazioni.* Li attributi sono concepibili, le relazioni invece sono inconcepibili in una cosa, senza aver insieme il concetto di un'altra. Quindi l'essere assoluto di una cosa (il complesso de' suoi attributi) è ciò ch'essa *è in sè;* poichè è evidente che una cosa non può avere relazione con un'altra, se prima non ha un essere suo proprio; non può essere *una cosa relativa,* se prima non è *una cosa,* e quella cosa che è: *Prius est esse ad se* o *in se, quam esse ad aliud* o *in alio.* Dunque il *fenomeno,* che è la forma d'esistenza della cosa *ad aliud,* ha per condizione il *noumeno,* cioè la forma d'esistenza della cosa *ad se* o *per se;* e l'*accidente* che è la forma d'esistenza d'una cosa *in alio,* ha per condizione la *sustanza,* cioè la forma d'esistenza della cosa *in se.* Laonde è così contradittorio l'ammettere il fenomeno senza il noumeno, o l'accidente senza la sustanza, come l'ammettere il due senza l'uno. E pure questa contradizione madornale, che un tempo avrebbe fatto ridere li scolaretti, si chiama oggidì la vera e propria filosofia, la filosofia critica, scientifica, positiva!...

(1) Instituzioni di Filosofia Teoretica, lib. 1 part. 1, § 10, pag. 13-14.

Digitized by Google

E questa filosofia, che afferma l'esistenza del fenomeno mentre nega l'esistenza della sustanza, è proprio dessa che trova della mitologia nell'affermare la sustanza ed il fenomeno insieme. Ma se per *mitologizzare* o *mitificare* essa intende il prendere per ente un non-ente, per cose reali le cose fantastiche, per *entia naturae* li *entia rationis:* allora l'accusa di ficcare la mitologia nella filosofia ricade tutta su di essa; poichè il fenomeno senza la sustanza, vale a dire il secondo termine d'una relazione senza il primo, l'azione e la passione senza un suggetto agente e paziente, il moto senza qualche cosa che si muova, l'estensione senza qualche cosa che sia estesa, ecc., è davvero un ente affatto imaginario; è un tipo non meno mitologico di tutte le finzioni mitiche d'ogni mitologia passata, presente, e futura. E questo suo gusto o instinto di mitologizzare, ereditato dal suo gran maestro Hume (il quale aveva uno stomaco mitologico di tal potenza da rendergli digeribile perfino il cominciamento del mondo dal nulla), è questo per avventura che le fa pur vedere un qualche mito nel concetto di sustanza. Perocchè avvezza a non pensare se non inquanto può imaginare (1), non sa concepire la sustanza se non imaginandosela come una specie di midollo o di nòcciolo, più o men polputo, ma ben sodo e massiccio, che stia dentro o in fondo delle cose; talchè rompendo, dissolvendo, lambiccando queste, debba saltar fuori quello e lasciarsi vedere e toccare, misurare e pesare commodamente a chi che sia. E siccome di queste sustanze-midolli-noccioli, che essa si figura nella sua fantasia, non ne trova poi mai in nessuna cosa, le pare di poterne conchiudere, con quella sua logica veramente nata fatta per correggere e riformare la natura umana, che dunque la sustanza è una chimera, un mito, il più bel nulla che si possa imaginare. Logica degna

(1) Stuart-Mill nega fin la possibilità de' concetti universali, appunto perchè di una cosa universale non può formarsi alcuna *imagine* (Philosophie de Hamilton, chap. XVII).

Digitized by Google

di quell'astronomo, che argumentava così: Non sono mai riuscito co'l mio telescopio a veder Dio in nessun punto del cielo; dunque Dio non esiste; — o di quell'anatomico, che sillogizzava così: — Non sono mai pervenuto col mio gammautte a trovar l'anima in nessun viscere; dunque l'anima non esiste.

144. Ed ora è facile a rilevare che cosa possa valere l'ultima parte dell'objezione, in cui il fenomenismo sembra riporre la ragion delle ragioni, cioè che tolti i fenomeni non resta più nulla. Essa è una proposizione equivoca, che può essere vera o falsa, secondo il vario senso in cui vien presa.

O si prende in senso puramente oggettivo, cioè si considerano i fenomeni nell'ordine della realtà, come il complesso di tutti i modi ed attributi che costituiscono l'essere d'una cosa. Ed allora la proposizione è vera; perchè togliere i fenomeni d'una cosa equivale ad annientarla oggettivamente o in sè (rendere impossibile la sua esistenza).

O invece si prende in senso puramente suggettivo, cioè si considerano i fenomeni nell'ordine del pensiero, come il complesso di tutte le percezioni ed idee, che ci dan notizia d'una cosa. Ed allora la proposizione è ancor vera; perchè togliere i fenomeni d'una cosa equivale ad escludere ogni possibile attinenza della nostra mente con essa, equivale ad annientarla suggettivamente o in noi (rendere impossibile il suo concetto).

O infine si prende in senso relativo, cioè si considerano i fenomeni nella relazione dell'ordine oggettivo con l'ordine suggettivo, o della realtà co 'l pensiero, come il complesso di tutte le *apparenze* della cosa alla nostra mente. Ed allora la proposizione è falsa; perchè equivale a dire, che tolta ogni apparizione d'una cosa a noi, ossia tolta ogni rappresentazione d'una cosa in noi, è annientata la cosa stessa in sè. In altri termini e più chiari, vuol dire che le cose non

Digitized by Google

esistono, se non perchè ed inquanto le sentiamo o percepiamo. E siccome le sensazioni e percezioni son modi o stati, atti o fatti dell'animo nostro, sì che la loro esistenza dipende tutta dalla nostra, anzi non hanno altra esistenza che la nostra; così pur le cose tutte da noi sentite e percepite non sono altro che rappresentazioni della nostra mente, funzioni della nostra coscienza, produzioni o fatture della nostra attività. Insomma non è già il mondo l'originale, di cui rende imagine e quasi trae copia la nostra cognizione; ma è la mente nostra il modello, di cui è specchio o riflesso fantastico il mondo. L'esistenza del mondo adunque incomincia e finisce con la nostra; piglia forma e legge dalla nostra; e come ognun di noi ha un'esistenza individuale, distinta e diversa per certi caratteri proprj da quella di ciascun altro, così ognuno fabrica e porta in sè il suo mondo particolare, che si distingue e diversifica dal mondo di ciascun altro, quanto appunto l'io di ciascuno dall'io di tutti li altri.

Laonde ognuno di noi è il vero e solo autore del mondo, ossia di quella stupenda varietà, connessione, armonia, bellezza, che vediamo risplendere nella natura. Siamo noi, proprio noi, che produciamo in noi stessi, e indi ci rappresentiamo (anzi, con nuova eleganza, *localizziamo* o *projettiamo*) fuori di noi, per una specie di illusione o allucinazione naturale, il cielo e la terra con tutto l'ordine di cause e d'effetti che regge il moto degli astri, la composizione de' corpi, la vegetazione delle piante, la vita degli animali. E il più bello si è, che produciamo tutte quelle maraviglie spontaneamente, inconsciamente, senza volerne e saperne nulla!

Nè la comedia o la favola finisce qui. Siccome in riguardo a' nostri sensi la condizione delle cose artificiali non differisce punto da quella delle cose naturali, ne segue che ognun di noi è anche autore di tutte quante le opere dell'arte e dell'industria umana, che gli è dato di vedere. Quadri e statue, libri a mano

Digitized by Google

ed a stampa, fabriche e machine d'ogni sorta, lavori in metallo, marmo, legno, seta, lana, ecc., come oggetti visibili e sensibili consistono, non altrimenti che le terre e le aque, le erbe e le piante e li animali, in certe combinazioni di colori e figure, in certe condizioni di volume, solidità, peso, ecc., cose tutte che non esistono se non in noi e per noi; e non si trovano nello spazio, nelle sale, piazze, gallerie, officine, botteghe se non inquanto noi ce le vediamo; e non ce le vediamo se non perchè noi stessi le *projettiamo* e *localizziamo* fuori di noi. Dunque siamo propriamente noi i pittori di tutti i quadri, li scultori di tutte le statue, li scrittori di tutti i libri, i costruttori di tutti li edifizj, li artefici di tutti i lavori che cadono sotto i nostri occhi e le nostre mani. E ciò che mette il colmo al burlesco prodigio, ognun di noi dipinge e sculpisce senza nè anche sapere che cosa sia pennello e scalpello, scrive di cose ed in lingue che non conosce nè pur di nome, costruisce e fabrica senz'aver nessuna idea di mecanica e architettura, ecc., ecc.

145. Ma chi mai, domanderà qualche ingenuo lettore, chi può mai aver pensato e detto su'l serio coteste stravaganze? — Chi? è la gente che si crede ed è creduta la più seria del mondo. Sono li scienziati che ora van per la maggiore; sono li scrittori che parlano sempre della scienza con gran prosopopea, come se fossero dessi la scienza in persona. E se non osano spacciarle in termini espressi, insegnano però espressamente i principj, da cui esse derivano per via di conseguenza rigorosa e necessaria. E quei principj hanno ormai agli occhi loro la certezza e l'evidenza degli assiomi; talchè non è più lecito di metterli nè anche in questione. Così dicono, ma così non fanno; giacchè tutta la loro vita è la più aperta negazione della loro dottrina. E non solamente la negano come uomini nella vita pratica commune, ma anche come scienziati nella loro attività dottrinale.

Digitized by Google

Dicono adunque che il mondo sensibile, — colori, suoni, figure, estensione, solidità, moto, tutti quanti i fenomeni corporei, vale a dire tutti i corpi ond'è composto il mondo, — non sono altro che nostre sensazioni, percezioni, rappresentazioni, che esistono soltanto in noi, nel nostro cervello, ma fuori di noi son nulla. E vuol dire che tutte le cose da noi sentite, percepite, rappresentate, son cose che non hanno punto più realtà di quella che hanno le cose da noi imaginate nella veglia o nel sogno. In altri termini, i corpi tutti quanti con tutte le loro qualità attive e passive non esistono fuorchè nella nostra imaginazione; sono cose imaginarie. Tal è il principio, che in nome della loro scienza dichiarano certo ed evidente come un assioma.

E poi scrivono e stampano libri! Scrivono dunque libri imaginarj, su carta imaginaria, con inchiostro imaginario, per lettori imaginarj.... E li fanno stampare da compositori che non esistono, con caratteri che non esistono, sotto torchi che non esistono, in tipografie che non esistono.... fuorchè nel loro cervello. In verità, che impiegano assai bene il tempo e l'opera loro!

Ma e la loro scienza dove se n'è ita? Per conformare i loro atti co' loro principj, gli è manifesto che non ammettendo l'esistenza di nessun corpo esterno, dovrebbero riguardare come una solenne pazzia il parlare, lo scrivere, insomma ogni azione che in qualsiasi modo supponga un qualche cosa di reale fuori di loro. Ed essi medesimi tratterebbero certamente da pazzo quel disgraziato, che volendo attenersi fedelmente e fermamente alla loro dottrina, rifiutasse di muoversi, di camminare, di mangiare, di bere, di vestirsi, ecc., poichè son tutte azioni, le quali per chi ha negata l'esistenza d'ogni realtà esterna tornano affatto impossibili.

Tal è il conto che cotesti grandi scienziati fanno della loro grandissima scienza. È una scienza, che in

Digitized by Google

teoria è la stessa verità, e sono idioti coloro che non l'adorano; ma in pratica è una vera e propria demenza, e chi ne è affetto va rimesso alle cure de' psichiatri. Or bene, io per me ringrazio e benedico il cielo di potermi ancora annoverare fra li idioti. E lo stesso sentimento, io confido, proveranno molti altri; poichè dinanzi ad una scienza così strampalata, che è costretta a rinegare sè stessa per non essere costretta a confessarsi demente, chiunque non abbia smarrito il senno dovrà esclamare di gran cuore: Oh! beata l'ignoranza!

146. Di paradossi strani ed enormi ed incredibili ne conta molti la storia della filosofia, e antica e moderna; ma di simili a questo, in verità, pochi o nessuno. E fa tanto più stupore a udirlo nell'età nostra, in cui regna e domina un positivismo, che non riconosce altrà realtà fuorchè quella del mondo esterno e materiale, cioè delle cose visibili e palpabili; nè altro criterio di verità che l'esperienza e l'osservazione dei fatti. Ma se v'è fatto certo ed evidente nel doppio giro della natura e della coscienza, gli è questo fuor d'ogni dubio, che l'esistenza del mondo è indipendente dalla nostra; che il mondo è quel che è in virtù di cause e leggi che lo han prodotto e costituito e *localizzato* prima e senza di noi; e che qualunque sia il modo in cui ce lo rappresentiamo noi, il mondo rimane qual è e sèguita ad essere quel che dev'essere. Ognidì nasce e muore un gran numero di nostri simili; e il mondo non ne soffre nessuna alterazione. E ciò che l'esperienza c'insegna degli altri, dee ben valere egualmente per noi stessi: prima della nostra nascita il mondo era tal quale, e dopo la nostra morte tal quale sarà. Chi da senno mostrasse di dubitarne, figurandosi che il mondo incominciasse con lui, e con lui avesse da finire, sì che da lui ricevesse le varie forme e condizioni mecaniche, fisiche, chimiche, vegetali, animali della sue esistenza; non darebb'egli troppo a temere della sanità del suo cervello?

Digitized by Google

Ed un altro fatto che oggimai presso tutte le scienze e tutti li scienziati non è più suggetto a controversia, si è che l'esistenza del mondo precedette di milliaja e milliaja d'anni l'esistenza dell'uomo. Il sole ed i suoi pianeti compievano regolarmente i loro moti di rotazione, di rivoluzione, di traslazione negli spazj del cielo; la terra aveva i suoi monti e le sue valli, i suoi fiumi ed i suoi mari, le sue varie zone e stagioni, le sue innumerabili specie di piante e di animali, quando l'uomo era ancor di là da venire, quando non c'era nessuna fantasia o mente o coscienza umana, che potesse riceverne o farsene una qualsiasi rappresentazione. Non è egli dunque certo e certissimo, che il mondo esiste realmente in sè anche senza esistere formalmente in noi?

E questa certezza vien ancor aumentata, se pur è capace di aumento, da un altro fatto, la cui notizia s'immedesima daddovero con quella della nostra stessa esistenza. Ed è, che noi distinguiamo benissimo i fenomeni che hanno la loro causa efficiente nell'attività dell'anima nostra, da quelli che non l'hanno. Nei primi l'anima si sente *attiva,* sente di essere il *suggetto agente;* nei secondi invece si sente *passiva,* sente di essere il *suggetto paziente.* È una distinzione che non ha d'uopo di prove, nè di esempj, tanto è ovvia e manifesta anche ai bambini. Or bene, nelle sensazioni o rappresentazioni sensibili (quali vengono considerate nella nostra controversia, cioè inquanto sono fatti naturali, e non già inquanto possono anch'essere fatti volontarj), l'io non è attivo, ma passivo, poichè non è lui che le suscita da per sè, ma le riceve di fuori; ossia non produce egli stesso li oggetti sentiti, ma gli vengono dati *ab extra* con tutte le loro condizioni. In mille e mille casi, in esperienze d'ogni giorno, d'ogni instante della nostra vita, le relazioni nostre co 'l mondo sono troppo diverse da quelle che dovrebbero essere, ove non fossero altro che produzioni della nostra fantasia o del nostro pensiero. Il mondo è per noi un

Digitized by Google

immenso congegno di forze, le quali sono tanto attive su di noi, quanto noi siamo passivi sotto di esse. La luce, l'aria, l'aqua, la terra, i metalli, le piante, li animali, e li uomini, o di continuo o di frequente fanno in noi impressioni, esercitano influenze, eccitano sensazioni, producono moti, mutamenti, alterazioni, a cui dobbiamo buono o mal nostro grado sottostare. Spesso, oh! troppo spesso li effetti dell'azione del mondo su di noi non rispondono punto a' nostri gusti e desiderj e bisogni; ci riescono spiacevoli, molesti, dolorosi; non di rado ci arrecano danni, tormenti, affanni, spasimi atroci, mortali: e pur dobbiamo soffrirli, e non c'è sforzo nè riparo che valga contro a quelle arcane e terribili e inesorabili potenze della natura. E questa natura, queste potenze, fra cui ci sentiamo così piccoli, così deboli e nulli; da cui ci sentiamo avvolti, stretti, penetrati, dominati, conquisi: c'è una filosofia, una scienza che le reputa *fenomeni suggettivi!* cioè semplici rappresentazioni della nostra mente o stati della nostra coscienza o produzioni della nostra fantasia! cose insomma che fuori di noi non esistono, che in sè e per sè son nulla di nulla!.... Chi tenesse un simile discorso con le povere vittime delle guerre, degli incendj, de' terremoti, dei naufragj, dei diluvj, ecc., sarebbe mandato al manicomio: e chi lo tiene co' poveri scolari o studiosi di filosofia dovrà essere salutato e celebrato *maestro di color che sanno?*

Ben è vero, che talvolta anche certi fantasmi ci turbano, ci tormentano, quantunque non esistano che nella nostra imaginazione. Ma chi è sano di mente e di corpo, distingue con piena sicurezza, nelle condizioni ordinarie e communi della vita, quel mondo imaginario dal mondo reale; talchè l'incapacità di far questa distinzione è uno de' principali caratteri e sintomi della pazzia. E poi, chi non sa che la fantasia è pur facoltà o funzione organica come il senso? e che per conseguente soggiace anch'essa alle leggi dell'organismo, ed alle cause esterne ed interne che possono

Digitized by Google

può fare. — E con formula più generale: — L'uomo talvolta erra; dunque erra sempre. — Or bene, un simile argumento porta seco la sua propria confutazione. Perocchè esso implica manifestamente la distinzione fra le sensazioni e percezioni illusorie, ingannevoli, apparenti, fallaci, e le reali; fra l'errore e la verità. Ma in questa distinzione il primo termine presuppone di necessità il secondo. Dire di una sensazione o percezione che è illusoria, vuol dire che non è reale; dire di un giudizio o raziocinio che è erroneo, vuol dire che non è vero. Dunque la nozione della realtà (positiva) precede quella dell'illusione (negativa), come la nozione della verità precede quella dell'errore; e per conseguente, se nessuna sensazione o percezione fosse reale, sarebbe impossibile il dire che sono tutte illusorie; sì come, ove nessun giudizio e raziocinio fosse vero, sarebbe impossibile il dire che son tutti falsi. L'idealismo o fenomenismo adunque si smentisce da sè stesso; poichè nell'atto medesimo con cui afferma, che certe sensazioni e percezioni sono illusorie, afferma insieme che certe altre sono reali; come l'affermare la falsità di certi giudizj e raziocinj è un affermare insieme la verità di certi altri.

In particolare poi è da avvertire, come ben avvertono i moderni tomisti (1), che le aberrazioni o fantasticherie degli ubriachi, dormienti, deliranti sono combinazioni suggettive o illusorie d'imagini objettive

(1) Fra li altri, Tongiorgi, Instit. Philos., Logica, p. II, lib. II, c. 3; e Psychologia, lib. III, c. 3; — Liberatore, Instit. Philos., Logica, p. II, c. II, art. 21; Cosmologia, p. I, c. I; e Psychologia, c. I, art. II; — Sanseverino, Elementa Philos. Christ., Cosmologia, c. II, art. VI; — Zigliara, Summ. Philos., Logica, p. II, lib. II, c. I, art. 1; — Schiffini, Princip. Philos., Logica Major, disp. II, sect. II-III; — Pesch, Philos. Natur., lib. II, disput. II, sect. 3; e Das Weltphänomen (Stimmen aus Maria-Laach, Ergänz. 16); — Salis-Seewis, Della Conoscenza Sensitiva, p. I, c. V-IX; — Farges, L'objectivité de la perception (Annales de Philosophie chrétienne, 1885).

Digitized by Google

e reali; sicchè non escludono, ma anzi presuppongono la realtà di sensazioni e percezioni precedenti. Chi non avesse mai veduto uccelli, non potrebbe mai sognar di volare. Le sensazioni che in quello stato essi provano, le hanno sempre quali le *provano,* ma non già quali *dicono* o *pensano* di provarle; perchè essi giudicano del proprio stato, non secondo i dettami della retta coscienza o ragione, ma secondo i fantasmi della loro imaginazione alterata e stravolta. Così, per es., si credono sovente di essere quel che non sono, non già inquanto sentano l'esser loro diverso da quel che è (cosa affatto contradittoria ed impossibile), ma inquanto interpretano e giudicano malamente quel che sentono. Laonde non sentono propriamente, ma imaginano di sentire o fare cose non realmente sentite nè fatte; ossia le sentono come cose imaginate, e non come cose reali; e prendono le une per le altre. In simili casi adunque tutto l'errore sta nel giudizio della mente, che scambia i fantasmi con li oggetti, perchè si trova nell'impotenza di riflettere e paragonare le apparenze imaginarie con le sensazioni e percezioni objettive.

Pertanto la sola conclusione certa e legitima di quell'argumento così vanamente gonfiato e strombazzato dall'idealismo, si è: che dunque il semplice fatto del sentire e percepire qualche cosa non basta per sè stesso e per sè solo a conoscerla; ma si richiede ancora l'opera riflessiva e discretiva della ragione: il che non è veramente una nuova scoperta della scienza moderna.

149. E pure dal Galileo e dal Cartesio in quà si venne invertendo la relazione fra il senso ed il sensibile; ed in luogo di seguitar a credere, con Aristotele e S. Tomaso, veri e fedeli interpreti della ragione umana, chè il sensibile è causa o condizione del senso, si prese ad insegnare, che è questo la causa o la condizione di quello; ed è oggimai un luogo commune

Digitized by Google

della *filosofia scientifica,* che se non ci fossero occhi, non ci sarebbero colori (e così, non suoni senza orecchi, non sapori senza palato, ecc.). Ed è vero, se s'intende che senza occhi non si avrebbe sensazione e percezione di colori; ma è falso, se invece s'intende che senza occhi non esisterebbero corpi luminosi e colorati.

È vero il primo significato, perchè l'organo della vista è condizion necessaria della sensazione e percezione visiva; onde senza occhi sarebbe impossibile quell'impressione fisica e quella modificazione fisiologica, che i corpi luminosi e colorati devono produrre in noi, acciocchè da noi si abbia la visione. Ma oggetto proprio della visione è il colore; dunque è l'esistenza dell'occhio che rende possibile la visione, ossia la sensazione e percezione de' colori. Laonde il dire che senza occhi non ci sarebbero colori, equivale semplicemente a dire, che senza occhi non si potrebbe vedere: ciò che in verità si sapeva benissimo, credo io, anche dagli antenati di Democrito, ed anche dagli avi e bisavi di Talete.

Ma è falso il secondo, perchè l'occhio non è condizion naturale ed essenziale dell'esistenza dei colori, cioè dei corpi colorati. L'occhio è un organo animale e non esiste che negli animali. I colori sono superficie colorate e non esistono che nei corpi estesi. Dunque il dire che senza occhi non ci sarebbero colori, ossia corpi colorati, equivale a dire che l'esistenza degli animali o di certi animali è condizion naturale e necessaria dell'esistenza dei corpi, e perciò anche dei corpi viventi e dei corpi animati, e insomma del mondo; o in termini più chiari e communi, che quelli animali, e segnatamente li uomini sono i creatori del mondo; ch'essi dunque esistevano prima e senza del mondo, e il mondo non cominciò ad esistere se non dopo di loro, e non continua ad esistere se non inquanto è veduto da loro.

E non basta. La visione, sempre a detta di quelli

Digitized by Google

scienziati filosofi e della loro filosofia scientifica, è un' azione e passione meramente suggettiva; è un fatto o stato tutto interno dell'animale, sì che fuori di lui è nulla. Dunque allorchè si dice che il mondo esiste solo inquanto è veduto dagli occhi degli animali, non si può nè anche intendere ch' essi lo producano come che sia fuori di loro; ma vuol dire piuttosto che il mondo esterno non ha esistenza di nessun genere, nè sustanziale nè fenomenale; e che le sole ed uniche cose esistenti sono le sensazioni e percezioni interne degli animali.

Nè il guajo è ancora finito. Li animali sono poi corpi anch' essi; e tutto il loro sentire e percepire, soggiungono quelli scienziati con la loro scienza, consiste tutto in certe combinazioni di varj moti nei varj nervi o centri nervosi. Dunque la legge stessa che vale per i corpi e tutte le loro qualità, dee valere egualmente per li animali e tutte le loro azioni e passioni: dunque l'animale co' suoi occhi e con tutte le sue funzioni sensitive è un fenomeno come li altri, e non può avere se non quel tanto di realtà che un colore, un suono, una figura.... E siccome questi fenomeni non ne han nessuna, non ne ha nessunissima nè pur quello. Laonde l'ultima conclusione della così detta scienza moderna è la prima tesi della vecchia sofistica di Gorgia: *Non esiste nulla*! (1).

150. Ebbi già occasione di avvertire (2), che questo idealismo suggettivo o fenomenismo non è, come si pensa e si dice communemente oggidì (3), un trovato

(1) V. Bonatelli, Conseguenze e inconseguenze d'alcune moderne dottrine (Estratto dai Rendiconti della R. Academia de' Lincei, Vol. V, 1° semestre, fasc. 6, marzo 1889).

(2) V. n. 130.

(3) E lo ripetè anche la Rivista, che s' intitolava Filosofia delle Scuole italiane (Ann. XV, vol. XXX, disp. 1ª): « La « scuola inglese, e segnatamente lo Spencer, succeduti al Ber-

Digitized by Google

moderno, ma un vecchio errore già denunziato e confutato dagli scolastici. Qui però, a meglio confermare la verità del fatto, è da aggiungere che la dottrina degli scolastici anche su questo punto non era altro che una fedele interpretazione della dottrina già insegnata da Aristotele.

Nel trattato *De Anima* (1), egli ha esposto e demolito l'argumento capitale de' fenomenisti, che non si dà colore senza la vista, nè sapore senza il palato, ecc.: « Verum non recte priores naturae scrutatores de hac « re locuti sunt, qui quidem sine visu neque album « ullum, neque nigrum adesse censebant, neque item « ullum sine gustu saporem; nam partim recte, partim « non recte censebant. Etenim cum dupliciter sensus « sensibileque dicatur, potentia atque actu: his quidem « (*senso e sensibile in atto*) competit quod dictum est, « illis autem (*senso e sensibile in potenza*) non fit ».

E S. Tomaso commenta così: « Priores naturales « non bene dicebant in hoc, quia opinabantur nihil « esse album aut nigrum nisi quando videtur; neque « saporem esse nisi quando gustatur; et similiter de « aliis sensibilibus et sensibus. Et quia non credebant

« keley, ad Herbart, Kant, e Leibniz, hanno dimostrato stupen- « damente la dipendenza dai sensi e dal moto, ossia la feno- « menalità dell'estensione ». E siccome la *fenomenalità*, nel dizionario moderno, è sinonimo di *suggetticità*; e l'*estensione* è il fondamento di tutte le altre qualità *prime* e *seconde* dei corpi: gli è chiaro, se non erro, che dà pur merito e lode alla filosofia moderna di avere scoperta la fenomenalità o suggettività del mondo esterno, cioè in buon vulgare, di aver inventata una teoria, la quale *dimostra stupendamente*, che tutte quante le cose ond'è composto il mondo sensibile, non sono altro che fenomeni de' nostri sensi, e quindi modi, stati, atti del suggetto sensitivo, fuori del quale non hanno, per conseguente, e non possono avere nessuna realtà. Il che, insomma, è un dichiarare *stupendamente dimostrato*, che il senso commune è un'allucinazione naturale, perpetua, incurabile; ossia che il genere umano è naturalmente ed essenzialmente in istato di alienazione mentale. È una notizia storica, che vale davvero la scoperta o invenzione teorica, a cui si riferisce.

(1) Lib. III, cap. II.

Digitized by Google

« esse alia entia nisi sensibilia, neque aliam virtutem « cognoscitivam nisi sensum, credebant quod totum « esse et veritas rerum esset in apparere. Et ex hoc « deducebantur ad credendum contradictoria simul esse « vera, propter hoc quod diversi contradictoria opi- « nantur. Dicebant autem quodammodo recte, et quo- « dammodo non. Cum enim dupliciter dicatur sensus « et sensibile, scilicet secundum potentiam et secundum « actum; de sensu et sensibili secundum actum accidit « quod illi dicebant, quod non est sensibile sine sensu. « Non autem hoc verum est de sensu et sensibili se- « cundum potentiam. Sed ipsi loquebantur simpliciter, « idest sine distinctione, de his quae dicuntur multi- « pliciter » (1).

Si noti che qui la distinzione fra l'*essere in potenza* e l'*essere in atto* non cade su l'esistere e non esistere degli enti sensibili e dell'ente sensitivo, ma cade unicamente su la *sensibilità* degli uni, e la *sensitività* dell'altro. L'ente *sensibile in potenza* non vuol già dire un ente che *può esistere,* ma in realtà *non esiste;* vuol dire invece un ente reale, che oltre all'esistere in sè e per sè, può anch'essere sentito da qualcuno, benchè attualmente non sia sentito da nessuno. Così l'ente *sensitivo in potenza* non significa un ente che non ha esistenza reale, ma soltanto possibile; significa invece un ente, che oltre al sussistere con tutte le sue qualità essenziali, può anche sentire qualche cosa che attualmente non sente. Quindi per Aristotele l'essere un ente *sensibile in potenza* non esclude, ma anzi presuppone l'esistenza sustanziale sua propria, indipendente dal fatto accidentale della sensazione che altri ne abbia, o no; come l'essere un ente *sensitivo in potenza,* non esclude, ma presuppone la sua sussistenza o sustanzialità, pur indipendente dal fatto accidentale di questa o quella sensazione ch'egli abbia, o no.

(1) In III De Anima, lect. II.

Digitized by Google

La formula di Stuart Mill, che i corpi sono *possibilità permanenti di sensazioni,* ha qualche simiglianza verbale con quella del *sensibile in potenza* d'Aristotele, ma con un significato affatto contrario. Perocchè Stuart Mill intende (e basta ad indicarlo quel termine astratto di *possibilità*), che i corpi sensibili come tali non hanno sussistenza nè realtà veruna, e non divengono esistenti se non inquanto sono sentiti; laddove Aristotele e S. Tomaso intendono sempre, che i corpi realmente esistono in sè e per sè con tutte le loro qualità e prime e seconde, quand'anche non sieno sentiti da nessuno; e che l'essere sensibili in potenza è soltanto una relazione al tutto estrinseca ed accidentale verso di un suggetto sensitivo; talchè i corpi possono averla o no, senza che s'aggiunga o si tolga nulla al loro essere sustanziale.

Nella *Metafisica* (1) Aristotele torna a riferire e sciogliere quell'argomento de' fenomenisti nella sua formula generale, che cioè non si danno enti sensibili senza un ente sensitivo; e quindi che non esistono corpi se non inquanto esistono animali, che ne abbiano qualche sensazione: « Si sensibile solum est, nihil « esset profecto, quoniam tum animata non essent; « sensus enim non esset. Neque sensibilia itaque, « neque sensiones esse, fortassis verum esset; sen- « tientis enim haec passio est. At ipsa subjecta quae « sensum faciunt, non esse etiam absque sensu, hoc « impossibile est. Sensus namque non ipse est sui « ipsius, sed est aliquid aliud etiam praeter sensum, « quod necesse est prius sensu esse. Movens enim « natura prius est moto; et si ad se invicem haec esse « dicuntur, nihilo minus ».

Ed ecco il commento di S. Tomaso: « Si omne ap- « parens est verum (ch'era il principio di Protagora, « ivi confutato da Aristotele), nec aliquid est verum « nisi ex hoc ipso quod est apparens sensui; sequetur

(1) Lib. IV cap. V.

Digitized by Google

« quod nihil est nisi inquantum sensibile est in actu. « Sed si solum sic aliquid est, scilicet inquantum est « sensibile, sequetur quod nihil sit si non erunt sensus; « et per consequens, si non erunt animata vel ani- « malia. Hoc autem est impossibile. Nam hoc potest « esse verum, quod sensibilia inquantum sensibilia non « sunt, id est si accipiantur prout sensibilia in actu; « quod non sunt sine sensibus. Sunt enim sensibilia « in actu secundum quod sunt in sensu. Et secundum « hoc, omne sensibile in actu est quaedam passio sen- « tientis, quae non potest esse si sentientia non sunt. « Sed quod ipsa sensibilia quae faciunt hanc passionem « in sensu, non sint, hoc est impossibile. Quod sic « patet. Remoto enim posteriori, non removetur prius. « Sed res faciens passiones in sensu non est ipsemet « sensus; quia sensus non est suimet, sed alterius, « quod oportet esse prius sensu naturaliter, sicut mo- « vens moto naturaliter est prius: visus enim non « videt se, sed colorem. Et si contra hoc dicatur, quod « sensibile et sensus sunt relativa ad invicem dicta, et « ita simul natura, et interempto uno interimitur aliud; « nihilominus sequitur propositum, quia sensibile in « potentia non dicitur relative ad sensum quasi ad ipsum « referatur, sed quia sensus refertur ad ipsum » (1).

E non solamente ne' suoi Commentarj ad Aristotele, ma anche nella primaria delle sue opere originali S. Tomaso espose e confutò ripetutamente il subjettivismo o fenomenismo. Un luogo insigne ne abbiamo già recitato (2); eccone qui un altro. Nella *Summa Theol.* (3), ove si propone il quesito: *Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus,* allega per prima l'objezione seguente:

« Videtur quod intellectiva cognitio non accipiatur a « rebus sensibilibus. Dicit enim Augustinus (in lib. 83 qq., « q. 9ª in princ.) quod *non est expectanda sinceritas*

(1) In IV Metaphys., lect. XIV. (2) V. n. 130.
(3) P. I, q. LXXXIV, a. 6.

Digitized by Google

« *veritatis a corporis sensibus*; et hoc probat dupli-
« citer. Uno modo per hoc, quod omne quod corporeus
« sensus attingit, sine ulla intermissione temporis com-
« mutatur: quod autem non manet, percipi non potest.
« Alio modo per hoc, quod omnia quae per corpus
« sentimus, etiam cum non adsunt sensibus, imagines
« tamen eorum patimur, ut in somno vel furore. Non
« autem sensibus discernere valemus, utrum ipsa sen-
« sibilia vel imagines eorum falsas sentiamus. Nihil
« autem percipi potest quod a falso non discernitur.
« Et sic concludit, quod *non est expectanda veritas a*
« *sensibus*. Sed cognitio intellectualis est apprehensiva
« veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expec-
« tanda a sensibus ». Anche qui l'esposizione del subjettivismo o fenomenismo è fatta negli stessissimi termini, che ci ricantano sempre i suoi campioni moderni, fino a citare espressamente quel fatto del *sonno* e del *delirio*, che costoro spacciano per un argumento così perentorio da troncare senz'altro ogni questione.

Or bene, S. Tomaso se ne sbriga in due parole, che bastano davvero a render visibile e palpabile tutta la vanità del famoso argumento: « Ad primum ergo « dicendum, quod per verba illa Augustini datur in- « telligi, quod veritas non sit totaliter a sensibus ex- « pectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, « per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabi- « libus cognoscamus, et discernamus ipsas res a si- « militudinibus rerum ».

In queste poche linee è indicata la vera e profonda radice del suggettivismo, che S. Tomaso su le orme di Aristotele ha più volte rintracciata negli antichi sistemi degli ionici e degli atomisti. Ed è il sensismo, che non distinguendo l'intelletto dal senso, ripone nel solo senso il suggetto ed il principio, e nel solo sensibile l'oggetto ed il termine di tutta la cognizione. Esso quindi, come tutti i sistemi eccessivi ed esclusivi, cade da un estremo nell'altro. Incomincia con asserire che nel regno mentale il senso è tutto; e finisce con

Digitized by Google

sentenziare che il senso non conta nulla. Da una parte, tutto quanto di vero e reale si può conoscere, lo insegna unicamente il senso, fuori del quale non v'ha che sogni e chimere; e dall'altra, tutto quanto si apprende per via del senso, non ha nessuna realtà, non è altro che una perpetua vicenda di illusioni e allucinazioni e fallacie naturali, inevitabili. Strana contradizione, da cui non ebbe scampo l'ilozoismo de' filosofi antichi, come non l'ha il positivismo degli scienziati moderni. I quali da prima in nome della scienza prescrivono, che si dee stare in tutto e per tutto all'esperienza, cioè alla testimonianza dei sensi, perchè essa sola ci manifesta la verità delle cose; e poi, sempre in nome della scienza, dichiarano che la testimonianza dei sensi, cioè l'esperienza, è un inganno continuo, perchè quelle che ci dà per cose reali, non sono altro che finzioni della nostra imaginazione. Laonde siamo ormai giunti al punto che tocca ai metafisici, ai peripatetici, ai tomisti, insomma agli scolastici redivivi di prendere le difese della veracità dei sensi, mantenere l'esistenza del mondo sensibile e la realtà della cognizione sensitiva, e mostrare infine che c'è ancor qualche differenza fra la veglia ed il sonno, fra li uomini di mente sana e i deliranti.

151. Abbiamo risposto alla domanda che i fenomenisti sogliono farci: tolti i fenomeni, che cosa rimane del mondo? Ed ora udiamo un po' la risposta ch'essi danno alla domanda nostra: tolte le sustanze, che cosa sono li enti reali? *Gruppi di fenomeni,* rispondono. Il nome veramente è poco felice e punto filosofico; ma *transeat,* e badiamo al suo significato.

Egli è manifesto, che abolita la sustanza, il fenomeno perde il suo carattere relativo, ed assume un carattere assoluto. Quindi *gruppi di fenomeni* vuol dire gruppi di *apparenze* o *apparizioni* pure e semplici, tali cioè che da esse e per esse non apparisce nient'altro. Ora cotesta formula è assurda. Non può

Digitized by Google

darsi nè concepirsi un'apparizione o manifestazione qualsiasi, se non come una relazione fra due termini che le sono egualmente essenziali: un oggetto che apparisce o si manifesta, ed un suggetto a cui esso apparisce o si manifesta. Un'apparizione di nulla o un'apparizione a nessuno, è pretta contradizione di termini; è un'apparizione che non è apparizione (1). Or bene, nella formula degli enti-fenomeni il suggetto almanco sottinteso c'è sempre; ed è l'io o la coscienza umana; perchè dicendo che li enti sono fenomeni, o sono quali appariscono e nulla più, s'intende quali appariscono a noi, quali vengono percepiti da' nostri sensi e rappresentati dalla nostra imaginazione. Ma l'oggetto manca affatto, perchè oltre ai fenomeni non v'ha più nulla. I fenomeni fisici non sono manifestazioni d'una materia o forza corporea; nè i fenomeni psichici, di un'anima o forza spirituale: materia ed anima e forza in genere sono, come la sustanza, vuote astrazioni, entità metafisiche, mitologiche, imaginarie; unica e sola realtà sono i fenomeni stessi. Ma sta pur sempre che i fenomeni son fenomeni, cioè apparizioni; dunque tutta la realtà è un'apparizione, in cui non apparisce altro che l'apparizione. Ed è questo il concetto della realtà, che si annunzia e si celebra come veramente positivo, puramente sperimentale, eminentemente scientifico!.... Dire che i fenomeni fisici sono modi, stati, azioni, passioni della materia e delle sue forze corporee; ed i fenomeni psichici, dell'anima e delle sue facoltà spirituali, è ignoranza, falsità, sciocchezza sbardellata. Dire invece che i fenomeni fisici e psichici sono apparizioni che non fanno apparir nulla, sono manifestazioni che non manifestano nulla, sono cose fuori di noi che non esistono se non in noi, sono cose reali che non hanno nessuna realtà, sono attributi senza suggetto, sono atti senza agente, sono effetti senza causa, sono enti che non sono enti....

(1) V. n. 136.

Digitized by Google

oh! questa sì, è verità sublime, è scienza profonda, è filosofia trascendentale!....

Inoltre, quei *gruppi di fenomeni* hanno un'esistenza loro propria, o no? Esistono in sè e per sè, fuori di noi e senza di noi, o non esistono se non inquanto sono da noi sentiti e imaginati? Nel primo caso, quelli che il fenomenismo chiama *gruppi di fenomeni,* sono li enti medesimi che il linguaggio commune chiama *sustanze.* È un cambiamento di nome, e nient'altro. Egli è come a dire: le sustanze sotto il loro proprio nome di sustanze sono enti imaginarj, favolosi; ma se invece si chiamino gruppi di fenomeni, allora le sustanze sono li enti reali per eccellenza, sono tutta la realtà ch'esiste nel mondo. All'incontro, nel secondo caso, l'esser quei fenomeni aggruppati o sciolti, non muta punto la loro natura. Sieno i gruppi microscopici o telescopici, minimi come li infusorj o massimi come li astri, non monta: sono fenomeni, e sottostanno perciò a tutte le condizioni essenziali de' fenomeni. Ora, secondo l'oracolo della scienza moderna, i fenomeni non hanno nessuna realtà oggettiva, nessuna esistenza assoluta, cioè indipendente dalle nostre sensazioni e rappresentazioni; sono cose affatto suggettive e relative, che esistono soltanto nel nostro cervello. Dunque il tramutare in gruppi di fenomeni li enti reali, non salva punto, ma distrugge sempre la loro realtà! Un mondo fenomenico, senza nulla di sustanziale e sussistente per sè stesso, comunque s'aggruppi e si disgruppi, non avrà mai se non quel tanto di realtà, che può convenire anche ai fenomeni del sogno e del delirio.

152. Sogliono i fenomenisti replicare che un divario c'è, e grandissimo; perchè nella veglia i gruppi di fenomeni sono regolari e costanti, laddove nel sogno sono bizzarri, mostruosi, variabilissimi; onde i primi sono determinati e retti da quelle che la scienza chiama leggi mecaniche, fisiche, chimiche, biologiche, ecc.;

Digitized by Google

laddove i secondi stanno in balìa del caso, e mettono a soqquadro tutti li ordini della natura e della logica. — Ma un tal divario non è punto essenziale, e non può stabilire alcuna differenza specifica fra enti reali ed enti imaginarj. Tutti i gruppi di fenomeni partecipano della stessa natura fenomenale; son tutti egualmente privi di realtà nel senso di esistenza propria, cioè objettiva, assoluta. Dunque il divario allegato potrà bensì condurre ad una divisione dei gruppi di fenomeni in costanti e variabili, regolari ed anomali; ma sarà tutta suggettiva la natura così degli uni come degli altri; nè vi sarà mai ragione di contraporre ad essi un genere diverso di cose, il genere delle cose reali, coordinato a quello delle cose imaginarie.

Che poi i fenomeni della veglia sieno costanti, regolari, ed i fenomeni del sogno no, sta bene; ma non vuol già dire che quelli dipendano, e questi non dipendano da leggi naturali: vuol dire soltanto, che di questi s'ignorano, e di quelli si conoscono le leggi. Cognizione, del resto, sempre assai parziale, poichè è sterminata la moltitudine dei fenomeni, di cui ci è ignota la ragione o spiegazione; e differenza sempre accidentale, poichè la costanza o variabilità de' fenomeni non tocca punto l'oggettività o suggettività della loro esistenza. Un'allucinazione costante sarebbe pur sempre un'allucinazione; un sogno che si ripetesse regolarmente ogni notte, sarebbe sempre un sogno; e ci occorrono ogni dì stando in casa, passeggiando in città o in campagna, andando in vettura o in barca, ecc. fenomeni straordinarj, passeggieri, variabilissimi, che non cessano però d'esser fenomeni della veglia.

Ripigliano taluni, che v'è ancora un altro divario: che cioè i gruppi di fenomeni, detti *enti reali,* sono prodotti da cause esterne, laddove quelli altri, detti *enti imaginarj,* sono invece prodotti da cause interne; talchè ai primi, e non ai secondi, corrisponde qualche cosa d'esistente fuori di noi. — La distinzione è ottima da parte del senso commune, il quale assai prima che lo

Digitized by Google

insegnasse la scuola peripatetica, credeva per fede spontanea e naturale, che *sensus apprehendit res ut sunt* (1); onde sono enti reali quelli che da noi vengono percepiti quali esistono in sè; e sono invece enti imaginarj quelli che non esistono se non in noi, quali

(1) S. Thom. I, q. XVII, art. 2. La questione ivi esaminata è: *Utrum in sensu sit falsitas;* e la soluzione che ne da S. Tomaso risponde così bene al caso nostro, che non so astenermi dal riferirla: « Falsitas non est quaerenda in sensu, nisi sicuti ibi « est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus « cognoscat veritatem; sed inquantum veram apprehensionem « habet de sensibilibus. — Quod quidem contingit ex hoc quod « apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu « ex hoc quod apprehendit vel judicat res aliter quam sint. « Sic autem se habet sensus ad cognoscendum res, inquan- « tum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicujus « rei est in sensu tripliciter. Uno modo, primo et per se; sicut « in visu est similitudo colorum, et aliorum propriorum sensi- « bilium (*cioè, i sensibili che sono oggetto proprio di un solo* « *senso*). Alio modo, per se, sed non primo; sicut in visu est si- « militudo figurae, vel magnitudinis, et aliorum communium sen- « sibilium (*cioè, i sensibili che sono oggetto commune di più* « *sensi*). Tertio modo, nec primo, nec per se, sed per accidens; « sicut in visu est similitudo hominis, non inquantum est homo, « sed inquantum huic colorato accidit esse hominem. Et ideo « circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, « nisi per accidens et in paucioribus, ex eo scilicet quod propter « indispositionem organi non convenienter recipit formam sen- « sibilem; sicut et alia passiva propter suam indispositionem « deficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est quod « propter corruptionem linguae infirmis dulcia amara esse vi- « dentur. De sensibilibus vero communibus et per accidens po- « test esse falsum judicium etiam in sensu recte disposito; quia « sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens vel ex « consequenti, inquantum refertur ad alia ».

Si era già proposta in primo luogo l'objezione seguente: « Vi- « detur quod in sensu non sit falsitas. Dicit enim Augustinus « (De vera Relig., cap. 33): *Si omnes corporis sensus ita nun-* « *tiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus,* « *ignoro.* Et sic videtur quod ex sensibus non fallamur; et sic « falsitas in sensu non est ». E risponde: « Ad primum dicendum, « quod sensum affici est ipsum ejus sentire. Unde per hoc quod « sensus ita nuntiant sicut afficiuntur, sequitur quod non deci- « piamur in judicio, quo judicamus nos sentire aliquid. Sed ex « eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur

Digitized by Google

se li finge la nostra fantasia. I primi stanno al nostro senso, come la causa all'effetto, l'esemplare alla imagine; i secondi invece, tutto all'opposto, come l'effetto alla causa, l'imagine all'esemplare. E lo stesso criterio vale a discernere le nostre rappresentazioni vere dalle illusorie: vere, se sono imagini di oggetti esterni, cioè se riproducono in noi mentalmente li oggetti, quali sono realmente in natura, e secondo le impressioni che fanno nei nostri sensi; illusorie, se sono esemplari di oggetti interni, cioè se rappresentano cose non esistenti fuorchè in noi, siccome produtte dalla nostra fantasia.

Ma quella distinzione è nulla così da parte del fenomenismo assoluto, che nega l'esistenza delle *cose in sè*, esterne a noi e indipendenti da noi; come del fenomenismo temperato, che ammette l'esistenza delle cose in sè, ma le ragguaglia ad altretante x, o incognite, cioè a cose le quali non son nulla di ciò che conosciamo o possiam conoscere, e delle quali però non è possibile avere nè percezione, nè concetto di sorte alcuna. La differenza fra i due sistemi è sol questa, che nel primo le *cose in sè* (le sustanze) son nulla per sè stesse; nel secondo son nulla per noi, sono *tamquam non essent*. È dunque una differenza che nella nostra questione non ha nessun valore. Sta sempre che li enti del mondo esterno, esistano o no, esercitino o no qualche azione su i nostri organi, non possono

« quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit. Et ex hoc « fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire ».

Ed in secondo luogo veniva quest'altra objezione: « Philoso- « phus dicit (Metaph., lib. IV, text. 24) quod falsitas non est « propria sensui, sed phantasiae ». E risponde: « Ad secundum « dicendum, quod falsitas dicitur non esse propria sensui, quia « non decipitur circa proprium objectum. Unde in alia transla- « tione planius dicitur, quod *sensus proprii sensibilis falsus non* « *est*. Phantasiae autem attribuitur falsitas, quia repraesentat « similitudinem rei etiam absentis. Unde etiam Philosophus dicit « (Metaph., lib. V, text. 34), quod umbrae et picturae et somnia « dicuntur falsa, inquantum non subsunt res, quorum habent si- « militudinem ».

Digitized by Google

esser causa nè formale, nè efficiente delle nostre sensazioni, perchè quelli non hanno in sè nulla che corrisponda a queste; non hanno nessuna delle qualità nè seconde, nè prime, che noi crediamo di percepire. Sta sempre, per conseguente, che i corpi con tutte le loro qualità, ossia tutti i gruppi di fenomeni esterni corporei, non li percepiamo, ma li produciamo; non sono dunque enti reali, ma imaginarj.

153. — Volete dunque negare le nuove e mirabili scoperte della scienza nello studio della natura? Dovete pur sapere che la fisica e la fisiologia hanno ormai dimostrato con tutto il rigore scientifico, che le qualità sensibili non sono proprietà reali dei corpi sentiti, ma modificazioni e rappresentazioni del suggetto senziente; le quali manifestano li stati o fatti interni della coscienza, e non li enti o fatti esterni del mondo. —

Rispondo da prima in generale, che le scoperte della scienza, quando sieno vere e reali scoperte, noi siam presti e lieti, non che di ammetterle, bensì di ammirarle e benedirle. Ma quali sono le scoperte, che abbiano rivelato la suggettività totale ed assoluta di tutte le qualità sensibili dei corpi, e quindi la non-esistenza del mondo esterno? Tutto ciò che la fisica e la fisiologia hanno davvero dimostrato, noi parimente l'ammettiamo senza veruna esitanza. Ma dove mai e quando e come hanno esse dimostrato, che le cose da noi percepite non esistono, o non hanno nessuna delle qualità che noi percepiamo? Queste scienze, per via di osservazioni ed esperienze diligenti, sagaci, esatte, talvolta maravigliose, riuscirono a spiegare, almeno in gran parte, il *modo* in cui avvengono le impressioni dei corpi negli organi esterni ed interni de' nostri sensi, onde succedono le sensazioni, percezioni, rappresentazioni che noi abbiamo del mondo sensibile: riuscirono, per es., a determinare quali e quante vibrazioni dell'etere e ondulazioni dell'aria occorrano a produrre nell'occhio e nell'orecchio le impressioni, che trasmesse

Digitized by Google

al cervello da tali e tali nervi, con tali e tali movimenti, ci fan percepire i varj colori ed i varj suoni. Anzi l'avviamento a tali scoperte era già dato da un pezzo. Perocchè Aristotele avea ben notato il fatto, dagli scolastici poi confermato e ripetuto: che cioè certe impressioni fisiche e certe modificazioni fisiologiche concorrono all'esercizio del senso; e che inoltre coteste impressioni e modificazioni consistono in una specie di moto esterno ed interno. Ma la notizia antica riguardava il fatto in confuso, all'ingrosso, senza veruna analisi nè ragione scientifica; laddove oggidì la fisica e la fisiologia hanno spiegato quel fatto assegnando, se non tutte, certo le più essenziali e principali condizioni e forme e leggi di quei varj moti, che cooperano a produrlo. Se non che nelle sue spiegazioni la fisica non va oltre al fatto fisico, nè la fisiologia oltre al fatto fisiologico (1); e chi ne tira le conseguenze del fenomenismo, che cioè non si sentono, non si percepiscono i corpi esterni con le loro qualità, ma

(1) Questo limite delle scienze naturali è riconosciuto da un testimonio certamente non sospetto: « Die mechanische Welt-« anschaung hat vorwärts und rückwärts eine unendliche Auf-« gabe vor sich; aber als Ganzes und ihrem Wesen nach « trägt sie eine Schranke in sich, von der sie in keinem Punkte « ihrer Bahn verlassen wird. Oder erklärt etwa der Physiker das « rothe Licht, wenn er uns die entsprechende Schwingunszahl « nachweist? Er erklärt an der Erscheinnng, was er erklären « kann, und den Rest schiebt er dem Physiologen zu. Dieser « erklärt wieder, was er erklären kann; aber selbst wenn wir « seiner Wissenschaft eine Vollkommenheit zuschreiben, die sie « zur Zeit nicht besitzt, so hat er schliesslich, wie der Physiker, « nur Atombewegungen zur Verfügung. Bei ihm schliesst sich « der Bogen in der Umsetzung centripetaler in centrifugale Ner-« venströme. — Ist aber die Kluft hier wesentlich anders be-« schaffen als beim Physiker; oder haben wir irgend eine Ga-« rantie dafür, dass nicht auch dessen Vibrationen, gleich denen « des Physiologen, mit einem Vorgang ganz anderer Art noth-« wendig verbunden sind? Ist es nicht ein sehr naheliegender « und durchaus berechtigter Analogieschluss, dass überall hinter « diesen Vibrationen noch etwas Anderes stecke? » LANGE, Geschichte der Materialismus, 2° Aufl., II B., s. 161.

Digitized by Google

soltanto le nostre stesse sensazioni e percezioni; e che non sono queste un'imagine di quelli, ma sono quelli un produtto di queste ecc.: non è più la fisica nè la fisiologia, ma sono certi fisici e fisiologi, ai quali assai più d'ogni spiegazione del mondo materiale ch'essi conoscono molto bene, importa e preme la negazione del mondo spirituale di cui non sanno e non capiscon nulla, come i materialisti; od a cui vogliono imporre una natura conforme al proprio sistema, come li idealisti. Son dessi che spacciano per argumenti della fisica e della fisiologia objezioni dettate loro dal pregiudizio e dal fanatismo della scuola, a cui sono addetti. E le spacciano senza nè pure avvedersi, che negando la sustanzialità dei corpi e la realtà del mondo sensibile, distruggono il fondamento stesso di tutte le scienze naturali; talchè sotto il nome di materialismo professano un fenomenismo idealistico-scettico, che insieme con la sussistenza dello spirito abolisce anche la sussistenza della materia.

154. Per rispondere poi in particolare, occorrerebbe un trattato della cognizione sensitiva. Ma sarebbe fuori di luogo in questa critica, unicamente intesa a confutar il fenomenismo kantiano, com'era sostenuto dal razionalista. Chi ne abbia vaghezza, può ricorrere, fra tanti altri, agli autori testè citati (1). Qui basterà ricordare i sommi capi della loro dottrina.

La sensazione, nell'ampio significato e nel valore totale di apprensione delle qualità sensibili dei corpi, è un fatto complesso, nel quale sono da distinguere, in primo luogo, due elementi: l'uno materiale e l'altro formale. E ciascuno di essi, in secondo luogo, comprende due momenti o fenomeni diversi. Nell'elemento materiale concorrono un fenomeno *fisico* (l'impressione di un corpo esterno negli organi sensorj), ed un fenomeno *fisiologico* (il trapasso di quell'impressione per

(1) V. n. 143.

Digitized by Google

via dei nervi al cervello). E nell'elemento formale concorrono invece un fenomeno *suggettivo* o *psicologico* (una modificazione o affezione del suggetto, con un sentimento piacevole o molesto: la sensazione in istretto significato), ed un fenomeno *oggettivo* o *gnoseologico* (una nozione o rappresentazione dell'oggetto: la percezione propriamente detta).

Ora, nel caso nostro, non v'ha questione su l'elemento materiale delle sensazioni. Il fenomeno fisico esterno ed il fenomeno fisiologico interno appartengono rispettivamente alla classe dei fenomeni fisici e fisiologici; hanno la stessa natura, lo stesso valore di tutti li altri della loro classe. La questione invece cade su l'elemento formale, in cui li idealisti o suggettivisti non vedono altro che un fenomeno solo, meramente psicologico e tutto subjettivo (la pura sensazione); laddove tutti li altri uomini vi scorgono, oltre il fenomeno psicologico subjettivo, anche un fenomeno gnoseologico objettivo, cioè oltre una sensazione dello stato interno, anche una percezione dell'oggetto esterno. E la differenza reale dei due fenomeni ben si rileva dalla diversa relazione, ch'essi hanno con le qualità sensibili dei corpi. Perocchè nel primo la modificazione o affezione del suggetto senziente è bensì produtta dall'oggetto sentito, ma non c'è nessuna simiglianza fra l'una e l'altro; laddove nel secondo quella certa imagine, che ci formiamo dei corpi mediante le loro azioni o qualità sensibili (la *species sensibilis,* imagine propriamente figurativa nelle percezioni della vista e del tatto, e soltanto significativa nelle altre), aggiunge alla modificazione o affezione del suggetto senziente, una percezione o rappresentazione dell'oggetto sentito, il quale vien riprodutto fantasticamente in noi qual è realmente in sè. Quindi termine della sensazione è uno stato o una passione del suggetto che sente; laddove termine della percezione è una qualità o azione dell'oggetto che si percepisce. E la *species sensibilis,* l'imagine o rappresentazione non è *id quod percipitur,* ma *id quo per-*

Digitized by Google

cipitur. Quando diciamo, per es., di *vedere* o *toccare* qualche cosa, non intendiamo già di vedere il moto della retina eccitato dai raggi della luce, nè di toccare la pressione delle mani eccitata dalla resistenza di un altro corpo; ma diciamo e intendiamo di vedere l'oggetto esterno colorato, di toccare il corpo esterno resistente.

Ed i termini stessi ch'esprimono le qualità sensibili da noi percepite, *colore, suono, dolcezza....* significano direttamente, non la sensazione del suggetto, ma la proprietà dell'oggetto. Così diciamo che un fiore ha il *tal colore,* e noi *lo vediamo;* che la tromba *dà il tal suono,* e noi *lo udiamo;* che il miele *è dolce,* e noi *gustiamo* la sua dolcezza. Ma nessuno dice nè crede mai d'aver lui un tal colore perchè lo vede, o di dare un tal suono perchè l'ode; nessuno dice nè crede, che ha dure le mani perchè toccano un corpo duro, o che ha odorose le nari perchè sentono un odore (1).

Questa differenza poi fra la sensazione del suggetto e la percezione dell'oggetto si fa vie meglio manifesta nel caso di sensazioni, che ci arrecano un piacere speciale, come il bel colore e leggiadro aspetto di certi fiori, il grato odore e sapore di certi frutti; o uno speciale dolore, come la vampa d'una fornace, la puntura d'un ago: chè allora ognuno distingue benissimo l'affezione suggettiva come sentimento piacevole o doloroso che esiste solo in noi, dalla percezione oggettiva come nozione di quei fiori e frutti, di quella fornace, di quell'ago, che esistono fuori e senza di noi.

L'argumento in cui si fonda principalmente la teoria dell'idealismo, non è dunque altro che un *sophisma aequivocationis;* e basta distinguere i termini per chiarire la sua nullità. Non sono proprietà reali dei corpi le qualità sensibili considerate relativamente a noi; perchè come tali non sono altro che li elementi fisio-

(1) V. Tongiorgi, Logic., p. II, lib. II, c. 3; Psychol., lib. III, c. 2.

Digitized by Google

logici e psicologici delle nostre sensazioni; sono fenomeni materialmente e formalmente proprj del suggetto senziente, e non dell'oggetto sentito. Ma sono invece proprietà reali dei corpi le qualità sensibili considerate relativamente ai corpi stessi; perchè come tali sono li elementi fisici e gnoseologici delle nostre percezioni; sono fenomeni materialmente e formalmente proprj dell'oggetto che si percepisce, e non del suggetto che lo percepisce. Così, per es. nel fatto del percepire un arancio, sono certamente in noi e non in lui, sono atti nostri e non proprietà sue, le varie sensazioni ch'esso eccita in noi con la sua grandezza e figura, co'l suo colore, odore, sapore; e quando si dice: l'arancio ha le tali e tali qualità, nessuno intende di significare che l'arancio stesso veda il suo colore, senta il suo odore, gusti il suo sapore.... Ma all'opposto sono in lui e non in noi, appartengono all'essere suo e non al nostro, quelle varie qualità come cause materiali delle nostre sensazioni ed oggetti formali delle nostre percezioni; poichè son esse che producono in noi la modificazione fisiologica e l'imagine psicologica, per cui le percepiamo. Esse sono oggetti attivi verso di noi, e noi siamo suggetti passivi verso di esse. Laonde le qualità sensibili come effetti suggettivi sono affezioni nostre, cominciano e finiscono con le nostre sensazioni; ma come cause oggettive sono proprietà dei corpi, costituiscono i corpi stessi, come i corpi costituiscono il mondo, che esiste tal quale sì prima e sì dopo d'ogni nostra sensazione e percezione.

Vale infine per le rappresentazioni la stessa risposta. Sono anch'esse per un lato fenomeni psicologici subjettivi; e come tali non manifestano se non li stati o fatti interni della nostra coscienza, che fuori di noi son nulla. Ma per l'altro sono fenomeni gnoseologici objettivi; e come tali manifestano li enti o fatti esterni del mondo, ch'esistono prima e fuori di noi, ed hanno natura loro propria, affatto indipendente da noi.

Digitized by Google

155. Resta un'ultima questione, che fu e sarà sempre la pietra d'inciampo del fenomenismo. Ridutti li enti in gruppi di fenomeni, dov'è più l'unità e identità degli individui? L'essere dei fenomeni è un divenire, cioè un apparire e dileguarsi, un passaggio da questi a quelli, un mutamento, una successione incessante. E se tal è la condizione di tutti li enti, il concetto stesso di individualità è una chimera; e quindi così nel regno vegetale ed animale come nell'umano, tutto diviene e nulla è, secondo la formula eraclitea. Non vi ha nessun ente che sia oggi quello d'ieri, e domani quello di oggi; nessun uomo che sia da un giorno all'altro la stessa persona. E allora che fondamento può ancor rimanere all'ordine morale e civile dell'umanità?

Vi ha bensì de' fenomenisti, i quali professando sfacciatamente il materialismo, non si danno pensiero alcuno di simili conseguenze; e non s'inquietano punto, anzi godono di vedere che nel loro sistema la natura umana non ha più nulla, che la distingua essenzialmente da una massa d'idrogeno e d'azoto, di calce e ferro, ecc. Ma altri ve n'ha, che seguendo invece più o men fedelmente il criticismo kantiano, aborrono da tali esorbitanze, ed hanno sopratutto a cuore di salvare e mantenere e rinvigorire i principj della vita morale e i fondamenti della società civile. E quindi per conciliare il fenomenismo con la realtà permanente degli enti corporei e con la personalità individua degli enti spirituali, distinguono i fenomeni transitorj e fugaci dagli stabili e duraturi; e ripongono nei primi le apparenze variabili, nei secondi le essenze costanti degli enti. E per li enti corporei questa essenza consiste in qualche fenomeno, che è proprio degli stessi elementi primi e costitutivi de' corpi, come l'estensione ed il moto; per li enti spirituali l'essenza consiste in qualche altro fenomeno, che è proprio della vita stessa delle anime, come la coscienza o il pensiero. Pertanto la realtà spirituale è una successione o serie svariatissima di fenomeni interni, psichici, che si rannodano

Digitized by Google

tutti al fenomeno permanente e fondamentale del sentire o pensare, in cui sta l'essenza dell'io; e la realtà materiale è parimente una successione o serie variabilissima di fenomeni esterni, fisici, che s'incentrano tutti nel fenomeno costante e fondamentale dell'occupare via via qualche punto dello spazio, nel che sta l'essenza del corpo. Così, per loro avviso, non si esce mai dal giro de' fenomeni, ed insieme si assoda tanto l'essere reale dei corpi, quanto l'essere individuale delle anime.

Buono e lodevole è il loro intendimento; ma nell'effettuarlo si abbandonano, mi pare, ad un'illusione assai più grave e perniciosa di tutte quelle, ond'essi incolpano e condannano sì fieramente il sustanzialismo. Perocchè quei fenomeni, sieno pur costanti e permanenti, fondamentali ed essenziali quanto si voglia, sono però sempre fenomeni; e partecipano quindi della natura commune de' fenomeni. Dunque sono apparenze come tutti li altri, e non realtà; sono sensazioni, percezioni, intuizioni, rappresentazioni dell'io come tutti li altri, e non proprietà naturali di cose esistenti fuori di noi e indipendenti da noi, o di qualche cosa sussistente in noi e costituente noi stessi. Dunque l'estensione, il moto, in cui sta la pretesa essenza de' corpi, non ha punto più di realtà oggettiva ed assoluta che il colore o il suono o la temperatura; e la coscienza, il pensiero, in cui risiede la pretesa essenza delle anime, sono fatti non punto men suggettivi e relativi che un sentimento o giudizio o desiderio qualsiasi. Laonde affermare la realtà dei corpi in virtù dell'estensione o del moto, affermare l'individualità delle anime in virtù della coscienza o del pensiero, dopo d'avere sentenziato che anime e corpi non sono altro fuorchè gruppi di fenomeni: equivale formalmente a negare l'una e l'altra; perchè significa che anime e corpi non sono nulla in sè, non sono enti che esistano da per sè nel mondo della natura, ma sono parole con cui denotiamo certe rappresentazioni della nostra fantasia per distinguerle da certe altre.

Digitized by Google

E poi que' fenomeni non possono mai costituire la realtà dell'ente corporeo, nè l'individualità dell'ente spirituale, appunto perchè sono fenomeni, cioè modi, atti, stati, attributi, insomma qualità che presuppongono sempre qualche cosa come loro suggetto o sustanza, e senza di cui è tanto impossibile la loro esistenza, quanto è assurdo il loro concetto. Non può darsi, ripetiamolo, un'estensione o un moto, se non come qualità di un ente esteso o mobile; non può darsi una coscienza o un pensiero, se non come qualità di un ente conscio o pensante. Dunque il fondamento reale dell'ente-corpo non può essere l'estensione o il moto, ma dev'essere un qualche cosa a cui appartiene l'essere esteso e mobile; ed il fondamento reale dell'ente-spirito non può essere la coscienza o il pensiero, ma dev'essere un qualche cosa a cui appartiene l'essere conscio e pensante. Che poi cotesto qualche cosa che è il suggetto dell'esistenza corporea, non possa darsi nè fisicamente nè logicamente senza un certo modo o grado d'estensione o di moto; nè cotesto qualche cosa che è il suggetto dell'esistenza spirituale, senza un certo modo o grado di coscienza o di pensiero, sta bene; ma la connessione naturale e mentale del suggetto con certe sue qualità non esclude punto, anzi richiede e conferma la differenza essenziale dell'uno dalle altre (1).

156. Vero è che l'antica tesi aristotelica scolastica su la realtà delle cose sensibili e delle percezioni sensitive, nel dizionario moderno della così detta filosofia scientifica si chiama per istrazio un realismo ingenuo, *réalisme naïf, naive realismus,* come a dire credenza vulgare, puerile. I più benigni e discreti si contentano di appellarlo un pregiudizio del senso commune, sottintendendo per giunta che il senso commune è nemico della filosofia (2). Ma questo disprezzo significa una

(1) V. n. 137.
(2) *Le sens commun et l'esprit philosophique sont deux en-*

Digitized by Google

cosa sola; ed è la nuova specie di fanatismo antiscientifico ed antifilosofico, onde sono invasati i banditori della filosofia nuova e della scienza nuovissima. Perocchè,

a) In primo luogo, le credenze del vulgo, del fanciullo, del senso commune, inquanto esprimono i fatti primi della coscienza ed i primi principj della ragione, sono giudizj spontanei, cioè naturali; sono giudizj che l'uomo è portato a pronunciare, non dalla riflessione propria di ciascuno, ma dalla natura commune a tutti; onde chi li dichiara falsi, sentenzia che la natura stessa ha interdetta all'uomo la verità e lo ha condannato all'errore. Ma o cotesto censore è di natura diversa dall'umana: e allora dovrebbe dirci anzitutto che razza d'animale egli sia. O è un uomo anche lui: e allora l'errore è per lui come per ogni altro il suo stato naturale, e non può uscirne se non a patto di mutar natura per divenire... che cosa?

Inoltre è impossibile sentenziare falso un giudizio senza un qualche criterio di verità; perchè l'affermare ch'esso è falso, equivale a negare che sia vero, o che abbia i caratteri della verità. E vuol dire che il derisore dei giudizj naturali siccome falsi, ammette un criterio naturale per discernere il falso dal vero; salvochè la sua tracotanza non giunga al punto di fargli credere, che quel criterio se l'ha inventato e fabricato proprio lui a dispetto della sua natura. Ma il genere umano, grazie al cielo, non è ancor tutto rifatto da un tale trascendentalismo; e nei giudizj primitivi, appunto

nemis, sentenzia in tono magistrale la Critique Philosophique (Nouv. Série, Ann. IV, n. 7, Juillet 1888, pag. 80). Ma la sentenza può ricevere doppia interpretazione. O vuol dire che il senso commune è nemico *dello spirito filosofico*, cioè che per esser filosofo bisogna rinegare il senso commune: e allora dice una manifesta falsità. O invece vuol dire che *il moderno spirito filosofico* è nemico del senso commune, cioè che bisogna rinegare il senso commune per poter essere filosofo alla moderna: e allora dice una gran verità, a cui applaudiamo anche noi di gran cuore.

Digitized by Google

perchè naturali e di senso commune, riconosce tuttavia il fondamento di ogni verità e d'ogni certezza, la condizione di ogni sapere e di ogni discorso, la legge universale e suprema di tutta la sua vita mentale, morale, e sociale. Ed il senso commune con que' fatti primi e que' primi principj ch'egli esprime in giudizj spontanei e naturali, governò la vita del genere umano per secoli e secoli, quando la scienza aveva ancora da nascere; e continua a governarla nella massima parte degli uomini, che di filosofia non sanno e non sapranno mai nulla. Non è dunque il senso commune che ha il suo fondamento nelle teorie della scienza, ma è invece la scienza che dee fondarsi nei principj del senso commune. E finchè essa li rispetta e li segue, ragiona bene e progredisce sicura nell'opera sua; ma quando li offende e sovverte, invece di ragionare paralogizza, invece di progredire va a precipizio.

b) Ed in secondo luogo, i testimonj più autentici e solenni del valore assoluto che hanno i fatti primi ed i primi principj del senso commune, sono.... chi lo crederebbe? quei sapientoni medesimi, che si divertono ad almanaccar teorie su teorie per dimostrare erroneo, fallace, assurdo, ridicolo il senso commune. Perocchè dopo d'avere schiccherato libri e declamato discorsi eruditissimi su l'imbecillità della ragione vulgare, cioè umana, che prende per fatti reali le sue allucinazioni, e per principj evidenti le sue idiotaggini (sussistenza del mondo, dell'anima; ordine di causalità, di finalità....); quei grandi scienziati, quei grandi filosofi attestano con tutti li atti publici e privati della loro vita la realtà dei fatti e la verità dei principj, che costituiscono le credenze naturali del senso commune. E ciò che passa davvero i limiti della burla, essi attestano quella realtà, quella verità con li atti stessi dello scriver libri e proferire discorsi per impugnarla e schernirla; poichè se fossero veramente persuasi della loro dottrina, che fuori dell'io non esiste nulla di reale, non potrebbe

Digitized by Google

mai cader loro in mente l'idea di scrivere un libro o proferire un discorso: salvochè non si attribuisca loro la pazza idea di scrivere per lettori e parlare ad uditori che non esistono.

Or bene, a petto di una scienza che non può aprir bocca, nè toccar penna senza rinegare apertamente la sua teoria fondamentale, io per me confesso di starmene assai volontieri co 'l vulgo, co 'l fanciullo, con le credenze del senso commune; e di lasciare a chi la vuole una filosofia, la quale con ogni parola che scrive o che pronuncia è costretta a sbugiardare sè stessa. La filosofia che sola mi pare degna del suo nome, è quella che speculativamente conferma ciò che naturalmente crede; quella che spiega ed illustra con la ragione speculativa i dettami della ragion naturale; quella che si studia non già di guastare e distruggere, ma bensì di rendere più chiara e viva, più intima e piena l'armonia della scienza con la vita. E se una tal filosofia voglion chiamarla un realismo *naïf*, una credenza ingenua e vulgare, padronissimi: gli è per noi un titolo d'onore e non di vitupero. È l'*ingenuità* e la *vulgarità* di cui ci han dato l'esempio, per tacere d'altri pensatori senza numero, Aristotele e S. Tomaso: quei due luminari di una speculazione filosofica, verso di cui tutta la luce e la forza speculativa del positivismo, materialismo, monismo, subjettivismo odierno ha press'a poco la proporzione di una lùciola verso del sole.

Digitized by Google

CAPO SESTO

LA LETTERA QUINTA.

ESISTENZA DI UN ENTE ASSOLUTO.

157. La questione dibattuta in questa lettera è certamente delle più gravi ed importanti: *Se tutta quanta è la realtà sia temporanea e finita* (1). Il Bertini la risolvea negativamente, e ne inferiva la realtà di un *Ente eterno ed infinito,* cioè illimitato e nella sua esistenza e nella sua essenza. Riandando ora la critica che il razionalista fece delle sue dimostrazioni, parmi di dover in essa distinguere due parti. L'una affatto polemica, che esamina il valore di ciascuna proposizione del Bertini, e il nesso logico dell'una con l'altra; ne rileva i difetti e li errori; e dimostra l'insufficienza e l'inettezza delle sue argumentazioni a convincere lo scettico, e *rapirlo seco a viva forza.* E qui credo tuttavia che il razionalista avesse ragione.

L'altra invece, teoretica, che alla soluzione dogmatica del Bertini contrapone quella del criticismo kantiano. Ed a questa parte non posso dar più la stessa conferma che a quella.

Il razionalista sosteneva anzitutto che la questione, nei termini in cui la proponeva il Bertini, era insolubile; perchè « a poter decidere, se tutta quanta è la

(1) Pag. 29.

Digitized by Google

« realtà sia tale o tale, fa mestieri di necessità poterla « conoscere » (1). Ora tutta quanta è la realtà, ossia la sintesi totale degli enti e fenomeni del mondo non ci può essere nota; dunque è impossibile a risolversi la questione, se tutta quanta è la realtà sia temporanea e finita. Ed in prova della minore aggiungeva, che la realtà non ci è conoscibile fuorchè per esperienza, cioè per via di sensazione e percezione; e che quindi ogni sentenza, anzi ogni controversia intorno a quella realtà, che non può essere per noi oggetto d'alcuna percezione e d'alcuna esperienza possibile, è intrinsecamente assurda (2).

Questo ragionamento, preso a rigore, condurrebbe ad un tal eccesso d'empirismo o sensismo, da escludere ed abolire non che tutta la metafisica e la filosofia, ma ogni scienza di qualsiasi specie. Perocchè in termini nudi e crudi esso sonerebbe così: — Non si può disputare se non di ciò che si può conoscere; non si può conoscere nessuna cosa reale se non inquanto può essere oggetto di percezione; non si può percepire se non ciò che cade sotto i sensi, massime della vista e del tatto; non si può vedere e toccare se non una piccolissima e infinitesima parte della realtà: dunque disputare della realtà tutta quanta è mettere in questione ciò che è invisibile ed intangibile, ossia ciò che non si può percepire, ossia ciò che non si può conoscere: dunque è una disputa assurda. — Vuol dire che a fondamento di tutto questo bel sorite sta sottinteso in ultimo costrutto il cánone supremo: che *tutta la cognizione si restringe nella sensazione.*

Ora egli è evidente che una tal condizione, come già dimostrò Platone nel *Teeteto,* annienta issofatto non solamente tutte le scienze dette pure o razionali e speculative, ma eziandio tutte le empiriche o positive e sperimentali; poichè anche queste intanto sono e possono dirsi scienze, inquanto cercano di classificare

(1) Pag. 128. (2) Pag. 128-130.

Digitized by Google

e spiegare i fatti sensibili, e con li sperimenti ed i calcoli trovarne le leggi. I calcoli e sperimenti non sono validi se non inquanto procedono a tenore di regole certe e sicure; nè v'ha certezza e sicurezza di regole per li sperimenti, come per i calcoli, se non in virtù di principj universali e necessarj. Ma principj e regole da osservarsi negli sperimenti e nei calcoli sono funzioni mentali affatto diverse dalle sensazioni; sono atti che fa l'intelletto, e non impressioni che riceve il senso. Dunque o non è possibile nessuna scienza, o la sfera della cognizione può e deve oltrepassare quella della sensazione.

Del resto, a mostrare la falsità di quel cánone del più grossolano sensismo non occorre andar in cerca d'altre prove: ce ne somministra esso medesimo una che le val tutte. Tutta la sua teorica consiste, come abbiam veduto, in una serie di proposizioni ch'esprimono altretanti principj, ossia formule di leggi universali e necessarie: *Non si può disputare* se non di questo; *non si può conoscere* se non quello; *non si può percepire* se non quell'altro.... Il suo cánone stesso fondamentale suona così: *Non si può conoscere nulla fuori della sensazione.* Or bene, ciò che *non può essere,* certamente non esiste: ciò che *non può farsi,* non è sicuramente un fatto: dunque è impossibile che sia oggetto di sensazione; perchè sentire ciò che *non esiste* in alcun modo, che *non è un fatto* d'alcuna sorte, sarebbe come *sentire il nulla:* l'assurdità più assurda che possa mai proferirsi. Dunque il sensismo si distrugge da sè stesso; poichè la formula in cui è compendiata tutta la sua teorica: restrizione di tutta la conoscenza nella sensazione, non è un *fatto* da vedersi con li occhi e toccarsi con le mani; non è cosa che possa cadere sotto alcuna esperienza sensibile; ma è un principio così razionale e ideale, come quelli d'ogni spècie di razionalismo e d'idèalismo; è un principio non meno metafisico che quelli della metafisica d'Aristotele e della dialettica di Platone.

Digitized by Google

Non regge pertanto la critica generale e preliminare che si moveva al Bertini d'aver proposta una questione assurda, pigliando a discorrere di tutta quanta la realtà, mentre tutta quanta la realtà non si può conoscere. Le scienze fisiche e naturali trattano pure di tutta quanta è l'*umanità*, l'*animalità*, la *vegetabilità*, la *corporeità*.... ossia trattano della natura dell'uomo, dell'animale, del vegetale, del corpo in genere; e quindi decidono quali sieno o non sieno li attributi di tutti li uomini, di tutti li animali, di tutti i vegetali, di tutti i corpi, mentre di questi esseri appena *una piccolissima ed infinitesima parte* può cadere sotto la nostra percezione ed esperienza. E così può benissimo la metafisica discorrere di tutta quanta è la realtà, benchè solo una minima parte della realtà sia per noi oggetto percettibile e conoscibile.

158. Alla prima parte del quesito il Bertini rispondeva co 'l teorema, che tutta quanta la realtà non può essere temporanea, cioè limitata nella sua esistenza o durata (1). Ed il razionalista opponeva tosto alla sua dimostrazione un argumento estrinseco, l'autorità di S. Tomaso e di Kant, i quali dopo d'averla esaminata e discussa profondamente, la dichiararono inetta e difettosa; onde lo biasimava d'aver proposto per esatto ed apodittico un ragionamento, ch'era parso illusorio ad ingegni di tanto valore (2). — Ma quand'anche il fatto da lui allegato fosse pienamente vero, non varrebbe mai a giustificare una simile censura; poichè se non fosse lecito di proporre per esatte ed apodittiche fuorchè le dimostrazioni approvate per unanime consenso da tutti i filosofi di maggior ingegno e riputazione, bisognerebbe assolutamente rinunciare ad ogni dimostrazione, anzi ad ogni teorema e ad ogni assioma, non essendovene alcuno che da qualche rinomato filosofo non sia stato messo in dubio o negato.

(1) Pag. 29. (2) Pag. 131.

Digitized by Google

Se non che il fatto stesso non istà così. La dimostrazione, che S. Tomaso e Kant s'accordano a dichiarare *priva di valore logico,* cioè un paralogismo, è la famosa *prova ontologica* od *a priori* di S. Anselmo, con cui si vuol dedurre dal puro concetto dell'Assoluto o dell'Infinito (Dio) la sua esistenza reale. Ma il Bertini non adopera qui (benchè l'adoperi per sua disgrazia altrove) cotesta prova; e deduce la necessità di ammettere l'esistenza di un Ente eterno ed infinito, dalla impossibilità di ammettere che tutta quanta la realtà sia temporanea e finita. È dunque un'analisi del concetto di questa, che lo porta ad inferirne la realtà dell'esistenza di quello. Ed una simile dimostrazione, se non parve rigorosamente valida a Kant, sembrò invece validissima a S. Tomaso, dacchè è quella da lui stesso adoperata a provare l'esistenza di Dio.

159. Nè è guari più solido l'argumento intrinseco, che si opponeva alla tesi del Bertini. Egli prendeva a dimostrarla co 'l noto dilemma: Posto che tutta quanta la realtà sia temporanea, o essa ha cominciato ad esistere, o non ha cominciato, cioè esiste da ogni tempo. Nel primo caso sarebbe dovuta provenire dal nulla: il che è assurdo. E nel secondo avrebbe dovuto percorrere per arrivare al momento presente una durata infinita, cioè finire una serie infinita di momenti: il che è assurdo del pari (1).

Ed il razionalista gli rispondeva, che i membri del suo dilemma non sono fra loro in *contradizione,* ma in *contrarietà* (in linguaggio kantiano, la loro opposizione non è *analitica,* ma *dialettica*); perchè il secondo non è semplicemente una negazione del primo, ma è un'affermazione dell'opposto: all'*aver cominciato ad esistere* non si contrapone meramente il *non aver cominciato,* ma l'*esistere da ogni tempo.* L'un membro

(1) Pag. 29-30.

Digitized by Google

adunque contiene più di quel che si richiede a negar l'altro; onde possono essere e sono falsi ambidue (1). — Ma questa objezione logica è fuori di luogo. Nell'ordine delle idee sta bene la differenza fra opposizione *contradittoria* ed opposizione *contraria,* laddove nell'ordine delle cose, no; perchè l'opposto di un'idea può essere una semplice negazione, cioè l'idea stessa pensata negativamente, come affetta dal segno algebrico negativo; ma l'opposto di una cosa non può essere se non un'altra cosa: una *cosa* meramente *negativa* è un'antilogia, come sarebbe *una cosa nulla.* E poichè nel caso nostro si tratta della *realtà* stessa e della sua esistenza o durata, l'opposto dell'*aver cominciato ad esistere* è bensì il *non aver cominciato,* ma nel senso positivo dell'*esistere da ogni tempo*: chè come semplice negazione non significherebbe nulla.

Inoltre, il concetto stesso che si esprime nella forma positiva dell'*aver cominciato ad esistere,* si può anche tradurre nella forma negativa di *non esistere da ogni tempo,* secondo la frase del Bertini, cioè *non esser sempre esistito.* E allora l'altro membro del dilemma si convertirebbe necessariamente nel positivo *esistere da ogni tempo,* o *esser sempre esistito.* Onde è chiaro che quella formalità logica non tocca punto la sustanza dell'argumentazione del Bertini.

160. Ed a sgominarla il razionalista prendeva poi a sostenere che ambidue i membri del dilemma sono falsi, ossia che repugna tanto l'attribuire all'universo un'esistenza limitata (dire che è cominciato ad esistere, o non esiste da ogni tempo, non è sempre esistito), quanto l'attribuirgli un'esistenza illimitata (dire che non è cominciato ad esistere, o esiste da ogni tempo, è sempre esistito). Perocchè la durata del mondo è empirica; non si conosce se non per via d'esperienza; nè l'esperienza può misurarla o determinarla fuorchè

(1) Pag. 132.

Digitized by Google

per via di regresso, cominciando dal momento presente per risalire fino al suo principio. Ma nessuna esperienza in questa serie regressiva può giungere ad un termine assolutamente ultimo o primo, perchè dovrebbe abbracciare in una sola rappresentazione la totalità della serie, cioè tutti e singoli i momenti della sua durata, ossia tutto l'universo con tutte le successioni sustanziali e modali, per cui è passato dal cominciamento della sua esistenza infino ad oggi: il che è evidentemente impossibile. Dunque la durata del mondo non è per noi *finita* o limitata, perchè nella serie regressiva de' suoi momenti non possiamo giungere al suo limite estremo, al suo principio; e non è *infinita,* perchè la serie de' suoi momenti fa un numero, cioè una quantità determinata, e sempre capace di aumento, e perciò non mai infinita. Laonde per noi la durata del mondo è *indefinita,* cioè indeterminata e indeterminabile; ci è nota solo in parte; e quindi possiamo affermare bensì quel che non è (dire che non è nè finita, nè infinita), ma non già affermare categoricamente ciò ch' essa è (1).

Or bene, il fondamento di questa pretesa dimostrazione è ancora il cánone, a cui si ricorreva nell'esordire della controversia: Per poter affermare qualche cosa intorno alla natura del mondo, bisognerebbe conoscerlo tutto intiero come oggetto d'una rappresentazione o percezione empirica, ossia come un fatto d'esperienza. Ma questo cánone, giova ridirlo, è falso; poichè tutte le scienze determinano la natura generica e specifica di un' infinità di cose, le quali pur non furono mai, nè posson essere oggetti di percezione e d'esperienza. Ogni genere, ogni specie è un tutto, di cui le scienze determinano la natura, benchè ne conoscano appena qualche minima parte. Anzi non c'è ente nè fatto particolare, individuale, che possa dirsi conosciuto o percepito nella sua interezza assoluta, nella totalità

(1) Pag. 132-134.

Digitized by Google

adequata de' suoi elementi e momenti, delle sue condizioni e relazioni. *Nous,* dicea sapientemente Pascal, *ne connaissons le tout de rien.* E pure sono innumerevoli i fatti e li enti, di cui le scienze assegnano positivamente li attributi essenziali. Dunque o il cánone vale per ogni cosa, o non vale nè anche pe 'l mondo; cioè o non può esser legitima nessuna affermazione intorno alla natura di nessuna cosa, o può esser anche legitima qualche affermazione intorno alla natura del mondo.

Il quale è un tutto, composto d'una gran moltiplicità e varietà di parti, fra cui ne conosciamo parecchie sì delle maggiori e sì delle minori. Ma tutte queste parti, dalla minima alla massima, hanno un' esistenza temporanea, cioè una durata che consiste in una serie più o men lunga di momenti successivi, i quali sono come tante unità, di cui la serie è il numero totale; onde la durata della loro esistenza è riduttibile sempre ad una quantità numerica. Ora le altre parti del mondo, che sfuggono alla nostra percezione ed esperienza, non possono però non andar suggette alla medesima legge e condizione; perchè la temporaneità o durata successiva ne costituisce l'esistenza stessa; vale a dire che nè pur esse possono esistere se non inquanto sono temporanee. Possiamo dunque a buon diritto ragionare su la temporaneità di tutte le parti del mondo, benchè non tutte sieno da noi percepite nè percettibili. E poichè l'esistenza di tutte le parti del mondo non è altro che l'esistenza del mondo stesso; è lecito e legitimo il ragionare su la temporaneità del mondo intiero, quantunque non se ne possa da noi percepire fuorchè pochissima e piccolissima porzione.

161. Ammesso pertanto, come ammetteva pur anche il razionalista, che l'esistenza del mondo è temporanea, possiamo noi decidere se sia finita o infinita? Sì, perchè la questione non è sperimentale, ma razionale; non occorre già di percepire ed annoverare ad una ad una

Digitized by Google

tutte le parti del mondo, per sapere quante sieno; ma basta analizzare il concetto stesso della temporaneità, carattere essenziale d'ogni cosa percepita, e quindi d'ogni cosa percettibile, cioè del mondo tutto, per vedere quale dei due attributi essa include, e quale esclude.

Ora esistenza temporanea vale esistenza di durata successiva; durata successiva è una serie di momenti che si seguono l'un dopo l'altro; questa serie, breve o lunga che sia, è un numero, di cui ciascun momento è un'unità; ogni numero è di sua essenza determinato (una certa somma di unità), quindi limitato, cioè finito: un numero infinito sarebbe un numero che non è alcun numero, una formale contradizione di termini. Dunque all'esistenza temporanea, qualunque sia o possa essere la sua durata, repugna essenzialmente l'essere infinita, e convien necessariamente l'essere finita: dunque il mondo non può esser sempre esistito, ma dee aver cominciato ad esistere. Del suo cominciamento non può certamente fermarsi da noi la data; non v'ha calcolo che possa darci il numero esatto degli anni, dei secoli della sua durata: ma che importa? Dacchè è impossibile ammettere che questa durata sia eterna, è necessario ammettere ch'essa ebbe cominciamento. È una conclusione di rigore matematico.

Contro della quale non prova nulla, affatto nulla, l'objezione che nessun procedimento regressivo può mai condurci al limite estremo, al primo principio di quella durata o di quella esistenza; perchè non ne segue già che il principio o limite non ci sia, ma unicamente che noi non siamo in grado di stabilirlo. Quante cose non son da noi dette e ridette *innumerabili!* Le stelle del cielo e le arene del mare, li animali grandi e piccoli, visibili e invisibili, che popolano la terra e l'aqua e l'aria.... sono, lo diciam tutti, *senza numero;* e perchè? Non già perchè sieno in *numero infinito,* in quantità maggiore d'ogni numero possibile;

Digitized by Google

sibbene perchè il loro numero non può essere da noi conosciuto e assegnato. E siamo così certi della nostra impossibilità empirica e matematica a determinare il numero di quelle cose, come della nostra necessità logica e metafisica a riconoscere, che quelle cose non possono attualmente esistere mai se non in numero determinato.

È dunque vano il ripiego d'una quantità *indefinita per noi* da attribuirsi alla durata del mondo, quasi via di mezzo (come il razionalista si figurava) per uscire dal dilemma della sua durata o *finita* o *infinita per sè stessa.* Il divario fra la prima qualificazione e le altre non proviene punto dal considerare la quantità della durata *per noi,* ovvero *per sé;* giacchè si parla in ambidue i casi di ciò che essa è e *per sè* e *per noi,* inquanto la sua realtà può e dev'essere da noi concepita. Ma il divario dipende dalla diversità dell'atto mentale, a cui la qualificazione si riferisce. Se trattasi di qualificare la durata del mondo empiricamente o matematicamente, non si può dire che sia nè *finita,* nè *infinita,* non essendoci esperienza nè calcolo che valga a determinarla; ma deve dirsi, qual è veramente, *indefinita.* Se invece si tratta di qualificarla logicamente o metafisicamente, non può dirsi più *indefinita;* chè l'indefinito logico è l'impensabile, e l'indefinito metafisico è l'impossibile: in ambidue i casi il nulla; ma deve necessariamente attribuirsele una delle due qualificazioni: o *finita,* o *infinita,* perchè quest'alternativa è una disgiunzione rigorosa fra due termini che si escludono; sicchè è impossibile affermarli o negarli ambidue d'uno stesso suggetto, ed è però necessario affermarne l'uno e negarne l'altro. Ma l'*infinità* d'una durata *temporanea* è intrinsecamente assurda; dunque il membro della disgiuntiva, che attribuisce una durata infinita all'esistenza passata del mondo, deve assolutamente negarsi; dunque si deve assolutamente affermare l'altro, che attribuisce invece alla passata esistenza del mondo una durata finita.

Digitized by Google

Ma dire che un ente ha una durata finita, vuol dire ch'egli non è sempre esistito, e che ha cominciato ad esistere; dunque l'esistenza del mondo non è eterna, ed ha avuto un cominciamento.

Ora, instava qui l'antica metafisica (e davvero che le sue instanze valgon tuttora a sgominare trionfalmente le teorie del nuovo positivismo), da che o da chi l'ha avuto? Dal nulla? no, perchè il nulla non può far nulla; dunque tanto meno dare al mondo l'esistenza o farlo cominciar ed esistere. Dal mondo stesso? no, poichè per dare a sè l'esistenza, il mondo avrebbe dovuto averla prima d'averla, cioè esistere e non esistere insieme. Da un altro ente temporaneo, finito? no, perchè ricadrebbe anch'esso come tale sotto la stessa legge e condizione del mondo: la sua esistenza avrebbe pur avuto principio come quella del mondo; e però resterebbe sempre la stessa questione: da che o da chi? Dunque la conclusione necessaria, inevitabile, irrepugnabile si è, che la realtà temporanea ossia il mondo deve il principio della sua esistenza ad un Ente non temporaneo, ossia eterno, extramondano e sovramondano.

162. Tale in sustanza era pur la conclusione del Bertini, comechè di forma un po' diversa: « Concludiamo adunque, diceva egli, non potersi ammettere « l'ipotesi di una realtà temporanea esistente da ogni « tempo; e siccome abbiamo provato che essa non può « aver cominciato ad esistere senza un reale precedente, esistente fuori del tempo, così possiamo stabilire in tesi generale, esser impossibile che tutta « quanta la realtà sia temporanea; e che per conseguente, se esiste qualche reale nel tempo, deve esistere qualche reale fuori dei limiti del tempo, cioè « un Ente eterno » (1). In questa conclusione il razionalista biasimava anzitutto un difetto di forma; perchè

(1) Pag. 31.

Digitized by Google

di ciò che il Bertini diceva d'*aver provato*, non aveva ancor fatto menzione; onde dava quà per dimostrato un concetto, che apparìva la prima volta in su la scena (1): biasimo, che stando alla lettera del suo discorso, non era ingiusto.

Ci trovava inoltre un difetto assai più grave di sustanza: « Quell'*Ente eterno*, quel *reale infinito fuori* « *del tempo*, dond'esce mai? Fuori del tempo, nell'or- « dine della realtà, non havvi che il nulla: — un'esi- « stenza fuori del tempo è per noi un'incognita impos- « sibile a determinare per via di ragionamento » (2). E quà il difetto era della critica, non della teoria. Dond'esce l'*Ente eterno?* Esce puramente e semplicemente dall'analisi dell'*ente temporaneo*. Questo non potrebbe esistere, se non esistesse quello: dunque l'esistenza dell'uno ha per condizione l'esistenza dell'altro; e l'esistenza di un Ente eterno è la conseguenza diretta, necessaria, matematicamente rigorosa dell'esistenza d'un mondo temporaneo.

La proposizione, che *fuori del tempo nell'ordine della realtà non havvi che il nulla*, è vera in senso relativo, cioè nell'ordine della realtà finita; perchè l'esistenza finita è essenzialmente temporanea; e però non v'ha dubio che fuori del tempo non esiste nulla di reale finito. Ma è falsa in senso assoluto; perchè verrebbe a dire: Fuori del tempo non esiste nulla, ossia tutta quanta la realtà è temporanea. Il che, come abbiam veduto, è impossibile; perchè tutto ciò che è temporaneo non potrebbe esistere, se non avesse ricevuto l'esistenza da un Ente non temporaneo. Laonde a quella proposizione va sustituita quest'altra: Nulla può esistere nel tempo se non esiste qualche cosa fuori del tempo; ossia *tutto l'essere nel tempo* presuppone di necessità, come sua condizione essenziale, *qualche essere fuori del tempo*. In altri termini, il tempo non può darsi realmente, nè concepirsi razio-

(1) Pag. 135. (2) Ibid.

Digitized by Google

nalmente senza il suo contrario, cioè senza una negazione di sè stesso: paradosso apparente, che esprime un principio cardinale di metafisica.

Così pure l'altra proposizione, che *un'esistenza fuori del tempo è un'incognita impossibile a determinarsi per via di ragionamento,* è vera se *determinare* quell'esistenza si prende per *definirla* con una teoria, che ne stabilisca la natura e l'essenza; ma è falsa se s'intende semplicemente per *affermarla* come un fatto, e nulla più. *Che ci sia* qualche cosa d'esistente prima e fuori del tempo, è tutt'altro che *un'incognita impossibile a determinarsi:* è una verità che la ragione non può non conoscere e riconoscere, quando intenda il valore dell'*esistenza nel tempo;* perchè il fatto dell'*esistere temporaneo* non si può razionalmente concepire e spiegare, se non ammettendo per supposto il fatto di un *esistere non temporaneo.* Ma *che cosa sia* poi quell'esistente prima e fuori del tempo, questa, sì, è in certo modo un'incognita, che la ragione non può positivamente ed esattamente determinare. Ed il perchè lo vedremo più innanzi.

Qui ci basti l'avvertire e ribadire la gran differenza che passa fra la nozione d'una cosa, occorrente a determinarne l'essenza, e la nozione sufficiente ad affermarne l'esistenza. La prima nozione dev'essere diretta e positiva, ed abbastanza chiara e distinta. La seconda, no; può essere anche indiretta e negativa, oscura e confusa. Per affermare che A esiste, non è necessario conoscere e sapere che cosa sia propriamente A, cioè quale sia la sua natura ed essenza; ma basta conoscere B, e sapere che B non potrebb'esistere se non esistesse A, causa o condizione essenziale dell'esistenza di B. La cognizione di B adunque ci porta ad affermare con piena certezza l'esistenza di A, quantunque di A non sapiamo altro se non che deve esistere, perchè possa esistere B. Sono infiniti i casi, in cui siamo condutti da una specie d'induzione immediata e irresistibile ad affermare l'esistenza di qualche

Digitized by Google

cosa, di cui pur ignoriamo affatto la natura propria e l'essenza particolare. Così all'udire da lontano un canto, un suono, affermiamo senz'altro che c'è qualcuno che canta e suona, ancorchè ci torni impossibile di dire chi sia. Al vedere un mazzo di fiori, una cesta di frutti, affermiamo senza più l'esistenza di piante che li han produtti, quantunque ci riesca impossibile di determinare quali sieno. Affermiamo che nel centro della terra o della luna c'è qualche cosa; e pure non possiamo specificare che cosa sia. Altro è dunque l'affermazione dell'esistenza d'una cosa, ed altro la determinazione della sua essenza; e quella può essere legitima, ancorchè questa sia impossibile. La legitimità pertanto di quell'affermazione non dipende dalla realtà, nè dalla possibilità di questa determinazione; ma bensì dal valore delle premesse, di cui l'affermazione è conseguenza. Così nel primo degli esempj citati si ha o non si ha diritto d'affermare l'esistenza d'un cantore o sonatore, secondochè sta o no il fatto del canto o suono; e così dicasi degli altri. Dunque nel caso nostro non è già l'esser nota od ignota l'*essenza* dell'*Ente eterno*, che ci dà o toglie il diritto di affermarne l'*esistenza;* ma quest'affermazione è o non è valida, secondochè è o non è conseguenza necessaria dell'*essere temporaneo,* oggetto immediato d'ogni nostra percezione e cognizione. E poichè la necessità della conseguenza è irrefragabile, anche la validità di quell'affermazione è inconcussa.

163. Passiamo alla seconda parte della questione, a cui rispondeva il Bertini con l'altro teorema, che *tutta quanta la realtà non può essere limitata nella sua essenza*, cioè finita; ossia *non può consistere in un essere finito, o in un finito complesso di esseri* (1). E qui, ancor più che di sopra, devo distinguere nella critica del razionalista li argumenti affatto speciali,

(1) Pag. 32.

Digitized by Google

che adoperava nel confutare la dimostrazione del Bertini, dagli argumenti generali, ch'egli opponeva al teorema in sè stesso. I primi non han perduto, a mio avviso, nulla della loro forza; poichè quella dimostrazione, riepilogata dal Bertini medesimo « nel seguente « modo: Io penso il finito; dunque penso l'infinito; « dunque l'infinito è.... » (1); si fonda tutta in un idealismo od ontologismo, il quale sogna che noi abbiamo *l'immediata vista dell'infinito;* che *l'infinito è immediatamente ed immutabilmente manifesto allo spirito* (2); e che non abbiamo *esistito alcun tempo come pensanti senza pensar l'infinito* (3): tesi, che oggi più che mai stento a capire come sia potuta cader in mente ad uomini di buon senso, non che a filosofi di grande ingegno e dottrina.

Ai secondi invece non solamente non posso più sottoscrivere, ma devo apertamente contradire. Anzitutto si prendeva quel teorema in un senso che non rispondeva bene alla questione. La formula del Bertini: *Se la realtà possa consistere tutta quanta in un essere finito o in un finito complesso di esseri,* non era così esatta e precisa da non lasciar luogo ad ambiguità. Il primo membro, *consistere in un essere finito,* si riferisce propriamente alla *limitazione dell'essenza,* ch'egli s'era proposto di trattare nella seconda parte della controversia. Ma l'altro membro, *consistere in un finito complesso di esseri,* alludeva invece alla *quantità* delle cose reali, e poteva quindi riferirsi, non alla loro *essenza,* ma al loro *numero.* E così l'intese il razionalista; e però la seconda parte della questione rientrava in sustanza nella prima, dacchè in ambedue si trattava sempre di *quantità:* nell'una se sia finita o infinita la *quantità della durata,* nell'altra la *quantità del numero* delle cose reali.

Ecco perchè al secondo teorema egli opponeva lo stesso ragionamento che al primo: — Vale per la

(1) Pag. 46. (2) Pag. 38. (3) Pag. 40.

Digitized by Google

quantità degli esseri ciò che vale per la loro durata; e perciò è da dire di quella come di questa, che non è nè finita, nè infinita. Non infinita, perchè una serie o quantità di esseri *infinita in atto* repugna; e non finita, perchè repugna egualmente l'arrivare per via di esperienza ad un ultimo confine del mondo, oltre il quale cessi l'essere ed incominci il nulla. L'universo per noi è dunque indefinito; e ripeto sempre *per noi*, dacchè a giudicare dell'entità o quantità del mondo *in sè stesso*, farebbe mestieri che lo spirito umano potesse in un solo concetto comprendere tutta intera la serie degli enti o fenomeni cosmici, indipendentemente da ogni condizione di spazio e di tempo. Ma questo è impossibile: dunque è a noi egualmente impossibile il determinare l'entità reale, oggettiva, assoluta dell'universo (1). —

Torno ad esporre per confutarlo questo discorso, giacchè d'allora in quà, co 'l prevalere del positivismo, criticismo, suggettivismo, ecc., esso è divenuto un *luogo* così *comune*, che s'ode ricantare con gran sicumera perfin dagli scolarucci. A metterne in chiaro la fallacia bastino le avvertenze seguenti:

164. a) La distinzione fra il *per noi* e l'*in sè* è fuor di proposito; giacchè se essa vale per l'universo, dee valere eziandio per ogni altro oggetto conoscibile; e se non ha valore per li altri oggetti, non può nè anche averne per l'universo. Nella cognizione non può mai separarsi l'*in sè* dal *per noi*; perocchè conoscere ciò che una cosa è per noi, e non ciò che è in sè, sarebbe un conoscerla senza sapere che cosa sia, cioè senza conoscerla punto: e conoscere ciò che una cosa è in sè, e non ciò che è per noi, sarebbe un conoscerla senz'averne in mente nè pur l'idea, cioè senza punto conoscerla: due assurdità della stessa risma. Intanto adunque si conosce una cosa, inquanto essa è *per noi*

(1) Pag. 147.

Digitized by Google

(è da noi pensata) ciò che è *in sè* (quale è in realtà). L'*in sè* è l'elemento oggettivo, ed il *per noi* l'elemento suggettivo della cognizione: e l'uno le è tanto essenziale quanto l'altro. « Res cognita, dice S. Tomaso, di-« citur esse cognitionis objectum, secundum quod est « extra cognoscentem in se ipsa subsistens, quamvis « de re tali non sit cognitio nisi per id quod de ipsa « est in cognoscente: sicut color lapidis, qui est visus « objectum, non cognoscitur nisi per speciem ejus in « oculo » (1). Laonde il criticismo escludendo sempre dalla cognizione le *cose in sè*, si risolve in un pretto *agnosticismo;* perchè negare la cognizione delle cose in sè è negare puramente e semplicemente la cognizione d'ogni cosa; è dire che non si può conoscere, a rigor di termine, nulla.

b) È falso che per poter giudicare dell'entità del mondo occorra di poter comprendere in un solo concetto tutta la serie degli enti e fenomeni cosmici, indipendentemente da ogni condizione di spazio e di tempo. Perocchè spazio e tempo sono condizioni naturali, essenziali dell'esistenza del mondo e d'ogni sua parte ed elemento; onde concepire il mondo fuori dello spazio e del tempo sarebbe un rappresentarlo, non già qual è in sè, ma quale non è nè in sè, nè per noi: sarebbe una rappresentazione falsa ed illusoria. Inoltre occorrerebbe conoscere la totalità degli esseri cosmici, se si trattasse di una determinazione sperimentale o matematica della quantità loro; ma non fa punto bisogno per una determinazione logica o metafisica, quale richiedesi a definire la natura o essenza generica e specifica di qualsiasi ente. Basta fermare i suoi attributi costitutivi per poter affermare che tali sono tutti li enti di quella classe, e che quindi tal è la classe tutta intiera, quantunque se ne sia percepita e conosciuta soltanto una minima parte.

c) Negare ad un tempo che il mondo sia e finito

(1) Quaest. Disput., De Veritate, q. XIV, a. 8, ad 5.

Digitized by Google

ed infinito, è negare ambidue i termini d'una proposizione disgiuntiva; e per conseguente è violare una legge fondamentale della logica, la quale stabilisce che è impossibile così l'affermare, come il negare ambidue i termini d'una disgiunzione; ma che l'affermazione dell'uno implica la negazione dell'altro, e viceversa. Dunque l'una delle due: o la divisione dell'essere in *infinito* e *finito* non è disgiuntiva, o la negazione di tutti e due i suoi membri è assurda. Nel primo caso dev'esserci qualche *via di mezzo* fra' suoi membri: e qual è? — L'éssere *indefinito,* rispondeva il razionalista, che appunto non è nè finito, nè infinito. Scappatoja che non serve a nulla.

Ed invero, l'essere indefinito non è già una terza specie di essere, media fra le altre due, sì che possa darci il diritto di negarle entrambe; ma non è veramente altro che una specie subalterna dell'essere finito. Perocchè ciò che costituisce l'essere finito, è la *limitazione,* l'aver un limite nella sua esistenza o nella sua essenza. Ma questo limite in molti casi è o può essere da noi assegnato, ed in molti altri no; onde l'essere finito va suddiviso in due classi, secondochè è determinato o indeterminato il suo limite. E questo ultimo è appunto l'indefinito: tal è il numero degli astri, degli animali, delle piante.... tale è la grandezza delle cose che eccedono o sfuggono ogni nostra misura. E tal è per eccellenza l'universo nella totalità sua. Ma questa impossibilità di determinare il limite non esclude punto la necessità della sua esistenza: la ragione dee riconoscere egualmente vera l'una e l'altra. Dire adunque che un essere non è finito nè infinito, perchè è indefinito; equivale a dire che esso *non ha limite,* perchè *ha limite non assegnabile;* argumentazione così logica e sensata come sarebbe quella di chi dicesse: Tizio non è mortale, perchè non si sa l'ora in cui dovrà morire.

Potrebbe anche riguardarsi l'indefinito come una specie subalterna dell'essere *infinito,* considerandolo

Digitized by Google

come un *infinito in potenza*, o potenziale o negativo che dir si voglia, nel senso dell'infinito matematico, che si attribuisce ad una quantità maggiore o minore d'ogni quantità assegnabile, e però tale da esser sempre capace di aumento o diminuzione, per grandissima o piccolissima che possa imaginarsi e supporsi. Ma è una denominazione che in linguaggio filosofico suona male; poichè i concetti di *quantità* (sia discreta o continua, numerica o estensiva, è tutt'uno) e di *infinità* sono metafisicamente repugnanti fra loro; e l'infinito matematico non è propriamente altro che l'indefinito suddetto, cioè un finito che ha un limite per noi non assegnabile.

165. Ma il secondo teorema non avea pe 'l Bertini il senso, in cui l'aveva preso l'avversario. Non si trattava più della *quantità*, ma della *qualità* o *essenza* delle cose; e la questione non era già se tutta quanta la realtà possa consistere in un *numero finito* di esseri, ma se possa consistere in un *essere finito* o in un complesso di *esseri finiti*, cioè *limitati nella loro essenza*, e quindi nella loro perfezione; vale a dire *imperfetti*. Ed il Bertini la risolveva pure con un altro teorema negativo, la cui verità però non era ben chiarita e sostenuta dalla dimostrazione, ch'egli n'andò a pescare negli abissi fantastici dell'idealismo o dell'ontologismo. Parmi che non occorra di salire sì alto o scendere sì basso per dimostrare una verità, che non ha mestieri del puntello d'alcun sistema particolare di ideologia o d'ontologia: le basta la logica della ragion commune, e n'ha d'avanzo.

Il secondo teorema è intimamente connesso co 'l primo, perchè una limitazione dell'*esistenza* implica pure una limitazione dell'*essenza*. Se tutta quanta la realtà è limitata nella quantità estensiva della sua durata, non può essere illimitata nel grado intensivo della sua entità; ossia se il mondo ha un'esistenza temporanea, ha pure un'essenza finita. Ed invero, in

Digitized by Google

guardano la stessa cosa sotto lo stesso rispetto. Nell'una si dice che il finito esclude *da sè* o nega *di sè* l'esser infinito: ed è vero, inquantochè il finito come tale *non è infinito.* Nell'altra invece si dice che il finito presuppone *avanti di sè* o afferma *fuori di sè* l'essere infinito: ed è pur vero, inquantochè l'esistenza contingente del finito come tale ha per condizione l'esistenza necessaria dell'infinito. Quindi la conclusione del primo entimema significa: — Dunque l'infinito è prima e fuori del finito. E la conclusione del secondo vuol dire: — Dunque l'infinito non è nel finito. — Nessuna repugnanza, anzi pienissima congruenza fra l'una e l'altra.

E poco importa che il razionalista contraponga all'*infinito* l'*indefinito,* anzichè il *finito:* lo scambio d'un termine con l'altro non suffraga punto la sua argumentazione. La quale per dimostrare che fra l'indefinito e l'infinito « sta l'abisso di una distanza infinita, insormontabile alle forze della ragione » (1); procede così: « L'indefinito e l'infinito sono concetti di un or-« dine affatto disparato, sì che l'uno non può in verun « modo presupporre l'altro. L'indefinito importa una « mera possibilità di procedere sempre innanzi nella « serie progressiva degli enti finiti, laddove l'infinito « importa l'attualità sussistente di un reale, in cui si « personifica tutta quanta la sfera dell'essere » (2). Ma nel primo membro di questa opposizione giace un'ambiguità sofistica. L'*indefinito* è un aggettivo, che qualifica il sustantivo (espresso o sottinteso) *ente.* Ora il concetto di *ente indefinito* rappresenta: **a**) un ente reale, **b**) con l'attributo di una quantità, **c**) della quale però ci è ignoto il limite preciso. Dunque anche l'ente indefinito è *reale* per i due primi elementi, e solo pe'l terzo importa *una possibilità* di aumento o avanzamento senza fine.

« L'indefinito è un concetto relativo, subjettivo, di-

(1) Pag. 150. (2) Pag. 151

Digitized by Google

« pendente dal processo empirico del nostro intelletto;
« mentrechè l'infinito è un ente reale, sustanziale, sus-
« sistente in sè e per sè, indipendente affatto da ogni
« ogni condizione dello spirito umano » (1). Pecca di nuovo il primo membro della stessa ambiguità. Nel concetto di ente indefinito è bensì relativa, subjettiva o mentale la sua *indefinitezza,* ma non già la sua *entità;* e questa invece è anch'essa reale e sustanziale, sussistente in sè e per sè, e indipendente dal nostro pensiero.

« L'indefinito non è una cosa, ma una legge della
« ragione; e l'infinito non è una forma della ragione,
« ma una cosa » (2). E v'è sempre l'ambiguità medesima nel primo membro. L'ente indefinito non è *una cosa* inquanto è *indefinito,* ma è ben *una cosa* inquanto è un *ente.* L'*indefinitezza* è una condizione che gli attribuiamo noi mentalmente, ma l'*entità* è una condizione che gli appartiene realmente di sua natura.

Quindi, non che *impossibile,* è anzi facilissima la risposta alle domande susseguenti del razionalista:
« Come mai dall'indefinito si potrà l'infinito dedurre?
« qual è la dimostrazione che dal negativo mi dedurrà
« il reale, dal possibile l'ente, dal nulla il tutto? » (3). Dedurre *il tutto dal nulla* è davvero una facenda, di cui nessuna dimostrazione potrebbe venir a capo. Ma dedurre *il reale dal negativo, l'ente dal possibile* è invece la dimostrazione più naturale e regolare che possa desiderarsi. Del *negativo* è antecedente necessario il *positivo,* cioè il reale (il non-essere presuppone l'essere); e del *possibile* è necessaria condizione l'*ente* ossia il reale (il poter essere presuppone l'essere; nulla potrebbe esistere, se nulla esistesse). Dunque il negativo ed il possibile sta al reale ed all'ente, come un condizionato alla sua condizione, o un conseguente al suo antecedente. Dunque la dimostrazione che deduce l'uno dall'altro, è quella stessa che l'uomo fa natural-

(1) Ibid. (2) Ibid. (3) Ibid.

Digitized by Google

mente, spontaneamente, senz'avere studiato la logica d'Aristotele, ogni volta che fa raziocinj di questo tenore: — Non può darsi nè concepirsi il termine B senza il termine A; dunque se c'è B, non può non esserci A.

Ma il razionalista pretende invece che « nessuna « logica del mondo potrà giammai dedurre l'infinito « dal finito, nè questo da quello » (1). Distinguo. Che non si possa dedurre il finito dall'infinito, è vero; perchè l'infinito non è dipendente in nessun modo dal finito, non ha co 'l finito nessuna attinenza essenziale e necessaria alla sua propria natura. Che poi non si possa dedurre l'infinito dal finito, è falso; perchè il finito dipende e per la sua essenza e per la sua esistenza dall'infinito, non può stare nè fisicamente nè logicamente senza l'infinito. Dunque non solo si può, ma si deve dedurre la realtà dell'infinito da quella del finito. O che cosa potrebbe mai vietarci una tal deduzione?

« Le leggi costitutive dell'intelligenza, replica il ra- « zionalista, formulate nelle regole del raziocinio ». E perchè? perchè esse « non vi permetteranno mai, che « la conseguenza esca fuori dai termini delle premesse: « dunque se per antecedente voi ponete l'infinito, la « ragione non potrà dedurne altro che modi, proprietà, « attributi dell'infinito; e se per antecedente voi as- « sumete il finito, la ragione non potrà parimente de- « rivarne altro che modi, proprietà, attributi del fi- « nito » (2). Or bene, la prima parte di quest'argumentazione è retta; perchè l'ente infinito non presuppone nulla fuori di sè, da cui dipenda nulla dell'essere suo; e per conseguente non si può dedurre dall'infinito nulla di estraneo a lui stesso. Ma la seconda è fallace; perchè tutti li attributi e i modi e le proprietà del finito hanno essenzialmente, necessariamente la loro causa e condizione prima od ultima fuori di lui, nell'ente infinito; e quindi assumendo per antecedente il finito,

(1) Pag. 152. (2) Ibid.

Digitized by Google

la ragione ha non solo il diritto, ma il dovere di dedurne per conseguente ciò che sta fuori e prima e sopra di lui stesso, cioè l'ente infinito.

Pertanto la conclusione del razionalista: « Adunque « un concetto, che valga di termine medio per con- « nettere logicamente il finito con l'infinito, è impos- « sibile » (1); vuol essere invertita. Quel termine medio non che sia *impossibile,* è anzi necessario; poichè ciò che *connette logicamente* il finito con l'infinito, è la dipendenza naturale ed assoluta di quello da questo; talchè l'essere finito e l'essere dipendente dall'infinito sono concetti equipollenti. Impossibile è dunque, non già una connessione, ma una separazione del finito dall' infinito.

167. Aggiungeva infine il Bertini a rincalzo della sua tesi, che l'idea del finito presuppone l'idea dell'infinito, « a quel modo che l'idea del *male* suppone l'idea del « *bene,* l'idea di *malatia* suppone quella di *sanità,* l'idea « di *confusione* suppone quella di *ordine* » (2). Il razionalista replicava che il caso nostro è diverso; perchè i concetti di *male, malatia, confusione* sono pura e semplice negazione dei concetti relativi di *bene, sanità, ordine;* e siccome il negativo non può concepirsi in sè stesso, ma solo per rispetto al suo positivo, ne segue che dato uno di quei concetti negativi, è dato pure immediatamente e come presupposto il positivo corrispondente. All'incontro il concetto del *finito* non è mera negazione di quello d'*infinito;* perchè il finito è pure un ente, e quindi il suo concetto è positivo e reale: dunque non si può dall' idea del finito dedurre per presupposta quella dell'infinito (3). — Ma c'è anzi fra i due casi la parità più esatta che possa mai desiderarsi. Perocchè nel senso in cui dicesi *reale* il *finito,* è egualmente reale il *male,* la *malatia,* la *confusione.* Il finito è cosa reale per contraposto alle cose soltanto

(1) Ibid. (2) Pag. 34. (3) Pag. 159.

Digitized by Google

possibili o *mentali* o *apparenti* e *illusorie.* Or bene, la stessa realtà convien pure al *male*, alla *malatia*, alla *confusione:* cose che come fenomeni o stati morali, fisiologici, fisici, estetici, ecc., sono certamente non meno reali de' loro contrarj, *bene, sanità, ordine.* O non sono forse atti egualmente positivi dell'uomo l'esercitare una virtù e il commettere un delitto? Non sono stati egualmente positivi dell'organismo il normale ed il morboso? Non sono tanto positive le cose confuse, quanto le ordinate?

Ed all'opposto, nel senso in cui dicesi una negazione il *male,* la *malatia,* la *confusione,* è parimente una negazione il *finito.* Son negativi quei termini, non già a titolo di negazione *pura* e *semplice;* chè allora non avrebbero alcun significato proprio, non risponderebbero ad alcun concetto determinato, equivalendo solo a *non-bene, non-sanità, non-ordine:* ma bensì perchè significano un concetto, che è l'opposto dell'altro; e però inquanto si oppongono a quest'altro, lo negano. Hanno dunque un valore positivo pe 'l concetto che includono, ed un valore negativo, pe 'l concetto che escludono: negano l'uno inquanto affermano l'altro. Ora lo stesso carattere convien pure al *finito.* Il quale è bensì per sè stesso una realtà, un ente che ha un'esistenza attuale, oggettiva; ma è pur un ente, che appunto perchè finito, nega di sè ed esclude da sè l'infinito; e quindi come ha valore positivo inquanto è ciò che è, così ha valore negativo inquanto non è il suo opposto. Dunque il concetto del *finito* è pienamente analogo ai concetti di *male, malatia, confusione;* questi sono per un rispetto positivi come quello, e quello per un altro rispetto è negativo come questi; onde lo stesso ragionamento può e dee valere tanto per l'uno quanto per li altri.

In conclusione, nessuno degli argumenti *critici* che si rivolgevano contro i due teoremi del teismo cristiano mantenuti dal Bertini, parmi che abbia forza dimostrativa; laddove son dimostrazioni di rigore apodittico li

Digitized by Google

argumenti dell'antica metafisica in loro difesa. Pertanto anch'io professo con lui, benchè per ragioni in gran parte diverse, esser impossibile che tutta quanta la realtà sia limitata nell'esistenza (temporanea) e nell'essenza (finita), ossia circoscritta nel mondo; ed esser quindi necessaria la realtà di un Ente immune da ogni limite d'esistenza e d'essenza, cioè eterno ed infinito

---

Digitized by Google

CAPO SETTIMO

LETTERA SESTA E SEGUENTI.

NOZIONE DELL' ENTE ASSOLUTO.

168. Non è mio intendimento di passare in rassegna ad una ad una le restanti mie *Lettere* al Bertini, nelle quali seguitavo ad esaminare altri capitoli del suo libro, ed altre sue teorie circa la ricostruzione del *teismo cristiano.* Sotto questo titolo egli comprendeva, cioè confundeva dottrine, che il cristianesimo stesso riguarda come essenzialmente diverse fra loro; confundeva le dottrine del teismo filosofico che sono di ordine naturale o razionale, con quelle del teismo religioso che invece sono d'ordine sovranaturale o rivelato; ossia le dottrine speculative, che trattano della natura e degli attributi di Dio, secondo la notizia che può averne la ragione umana, con le dottrine dogmatiche, che trattano di Dio e delle sue relazioni *ad intra* e *ad extra,* secondo la notizia che ne ha dato la rivelazione divina. Così egli non si restrinse a voler dimostrare che l'Ente infinito ed eterno è assoluto, necessario, uno, semplice, immutabile, tutto atto e puro atto, che possede l'attività, la vita in sommo grado, e quindi in sommo grado l'intelligenza, ed un'intelligenza unita con l'amore, ed un amore che è insieme la santità e la beatitudine; ma volle spingere le sue deduzioni ontologiche fino a determinare l'essenza

Digitized by Google

dell'atto creativo e del peccato originale, fino a stabilire una pluralità e *società di persone in Dio!*

Non era difficile, in verità, l'opporre a questa parte del suo sistema una critica vittoriosa, per dimostrare come l'assunto di tradurre misteri della fede teologica in teorie della ragione filosofica, si risolva sempre, conforme all'insegnamento di S. Tomaso (1), in violenza ed offesa tanto alla ragione quanto alla fede.

Tuttavia per rispetto a quella critica ho da rinovare la dichiarazione già fatta nel capo antecedente (2). Convien distinguere in essa la sustanza dall'accidente, ossia il valore teorico in riguardo alle *tesi* del teismo cristiano, ed il valore polemico in riguardo alle *prove* con cui le sosteneva il Bertini. Ora sotto il rispetto polemico parmi che la critica fosse generalmente valida e giusta. Perocchè le prove bertiniane erano in

(1) Nella Summ. Theol., I, q. XXXII, a. 1, s'era appunto proposto il quesito: « Utrum Trinitas divinarum personarum possit « per naturalem rationem cognosci ». Ed ecco la sua risposta: « Respondeo dicendum, quod impossibile est per rationem na« turalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum per« venire. Ostensum est enim supra (q. XII, a 3. et 12), quod homo « per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non po« test nisi èx creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cogni« tionem sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione na« turali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est « secundum quod est omnium entium principium. — Virtus autem « creativa Dei est communis toti Trinitati; unde pertinet ad uni« tatem essentiae, non ad distinctionem personarum. Per ra« tionem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae per« tinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad « distinctionem personarum.

« Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali « ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem quantum ad di« gnitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae « rationem humanam excedunt. — Secundo quantum ad utili« tatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandum « fidem inducit rationes, quae non sunt cogentes, cedit in irri« sionem infidelium. Credunt enim quod hujusmodi rationibus « innitamur et propter eas credamus ». V. anche Quaest. Disput., De Veritate, q. X, a. 13; — De Potentia, q. IX, a. 5.

(2) V. n. 157.

Digitized by Google

gran parte attinte, non dalla filosofia tradizionale delle scuole cristiane, ma da un sistema particolare di metafisica, da un idealismo ontologico od ontologismo ideale, su cui ebbero sempre e meritamente a ridire assai tutte le altre scuole; onde non era punto malagevole il trovare argumenti di tal forza e di tal peso da sgominarle.

169. Sotto il rispetto teoretico, invece, quella critica venne agli occhi miei scemando via via e perdendo del suo valore, a segno che ormai mi sembra logicamente affatto sbagliata, e moralmente non poco biasimevole.

Sbagliata logicamente; perchè i suoi argumenti si fondavano nel criticismo kantiano, il quale, come abbiam veduto e meglio vedremo in seguito, anzichè un sistema che più d'ogni altro possa appagare e la ragion pura e la ragione pratica, è un miscuglio di sensismo ed idealismo, che in ultimo costrutto riesce a negare la cognizione di ogni realtà e la realtà di ogni cognizione; vale a dire che si risolve in un subjettivismo peggiore d'ogni scetticismo, inquanto condanna la ragione umana ad essere naturalmente incapace di conoscere la verità in nessuna cosa, perchè portata naturalmente a prendere per cose reali le illusioni della fantasia: cioè la dichiara in istato di allucinazione ingenita, perpetua, ed incurabile.

E biasimevole moralmente; perchè agli argumenti che impugnavano a buon diritto le prove del Bertini, ne framischiava altri che ferivano a torto le tesi stesse del teismo. Così, in luogo di restringersi alla confutazione delle teorie bertiniane su li attributi di Dio, la produzione del mondo, l'origine del male, quella critica trascorreva sovente più oltre, e pretendeva sostenere che fosse un'assurdità in sè e per sè l'attribuire a Dio vita, intelligenza, amore, pluralità di persone (*Lettera* 6ª), assurdità la creazione (*Lettere* 7ª, 8ª, 9ª), assurdità il peccato originale (*Lettera* 10ª). Ma lascio per ora da banda l'esame di quelle critiche particolari,

Digitized by Google

non già perchè mi sembrino errori leggieri e trascurabili; sibbene perchè avrò da farlo più exprofesso in un altro libro. Qui per non uscire dal tema generale di questa prima ritrattazione, mi occorre soltanto di rilevare il vizio loro commune e fondamentale, che è la negazione implicita o esplicita del teismo cristiano. Ora negato questo teismo, il solo che sia conforme o non sia contrario ai principj naturali ed essenziali della ragione umana, non resta altro che un panteismo o materialismo, il quale ha sempre per conclusione immediata o mediata, ma necessaria e inesorabile, la negazione di Dio, l'ateismo. E l'ateismo abolendo il principio assoluto di tutto l'ordine naturale, abolisce pur insieme per conseguenza rigorosa il principio assoluto di tutto l'ordine morale, ossia distrugge il fondamento stesso di ogni moralità negando il legislatore supremo, e con esso ogni legge obligatoria della coscienza; cioè condanna l'umanità all'immoralismo. Così, per la ragione teoretica, nessuna certezza del vero; e per la ragione pratica, nessuna regola del bene; onde abbandonato il governo della vita umana all'egoismo, vale a dire per la vita individuale all'utile ed al piacere, e per la vita sociale all'arbitrio ed alla forza. E allora surge spontanea, ineluttabile la questione posta dal Mallock in fronte al suo libro: *Is life worth living? La vie vaut-elle la peine de vivre?*

Molti per fermo, i più se vuolsi dei negatori del teismo cristiano sono alienissimi da quell'estreme conseguenze, non le avvertono, non le sospettano punto; ed ove mai s'affacciassero loro alla mente, le avrebbero in orrore. Ma che importa? Le conseguenze di una negazione come d'una affermazione non dipendono mica dalla previdenza o imprevidenza di chi la pronuncia; sibbene dal nesso intrinseco, che secondo la natura delle cose e delle idee congiunge un antecedente co' suoi conseguenti. E posto che quello ci sia, verrà pur senza fallo, presto o tardi, chi sapia trovar questi e metterli in piena luce e in gran rilievo.

Digitized by Google

a nessuna determinazione generica nè differenziale (1) dunque è impossibile di averne una cognizione diretta; e positiva, ed *a fortiori* una teoria apodittica.

(1) La questione: *Utrum Deus sit in genere aliquo*, è così risoluta da S. Tomaso nella Summ. Theol., I, q. III, a. 5: « Respondeo dicendum quod aliquid est in genere dupliciter: « uno modo simpliciter et proprie, sicut species quae sub genere « continentur; alio modo per reductionem, sicut principia et « privationes; sicut punctum et unitas reducuntur ad genus quan- « titatis.... caecitas autem et omnis privatio reducitur ad genus « sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere.

« Quod enim non possit esse species alicujus generis, tripli- « citer ostendi potest. *Primo* quidem, quia species constituitur « ex genere et differentia. Semper autem id a quo sumitur dif- « ferentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur « genus, sicut actus ad potentiam. *Animal* enim sumitur a na- « tura sensitiva per modum concretionis (*cioè* considerata in « concreto); hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitivam « habet; *rationale* vero sumitur a natura intellectiva, quia ra- « tionale est quod naturam intellectivam habet. Intellectivum « autem comparatur ad sensitivum sicut actus ad potentiam; « et similiter manifestum est in aliis. Unde cum in Deo non « adjungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere « tamquam species. *Secundo*, quia cum esse Dei sit ejus es- « sentia, ut ostensum est (art. praec.); si Deus esset in aliquo « genere, oporteret quod genus ejus esset ens. Ostendit autem « Philosophus (*Metaph.* lib. III), quod ens non potest esse genus « alicujus. Omne enim genus habet differentias, quae sunt extra « essentiam generis. Nulla autem differentia potest inveniri, « quae esset extra ens; quia non ens non potest esse differentia. « Unde relinquitur quod Deus non sit in genere. *Tertio*, quia « omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate « vel essentia generis, quod praedicatur de eis....; differunt au- « tem secundum esse. Non enim idem est esse hominis et equi, « nec hujus hominis et illius hominis. Et sic oportet quod quae- « cumque sunt in genere differant in eis esse et quod quid est, « idest essentia. In Deo autem non differunt, ut ostensum est « (art. praec.). Unde manifestum est quod Deus non est in ge- « nere sicut species.

« Ex hoc patet quod non habet genus neque differentias, neque « est *definitio* ipsius, neque *demonstratio* nisi per effectum; « quia definitio est ex genere et differentia; demonstrationis « autem medium est definitio.

« Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut « principium, manifestum est ex eo quod principium, quod

Digitized by Google

171. b) Necessità d'una nozione in gran parte negativa, e sempre confusa (formata soltanto per analogia ed approssimazione) dell'Assoluto o di Dio. — Su questa tesi cade propriamente tutta la questione. Le scuole moderne sono tanto unanimi ad affermare la prima, quanto a negar la seconda; giacchè per esse il dire che è impossibile una teoria filosofica dell'Assoluto, vuol dire senz'altro che è pure impossibile ogni nozione, ogni concetto qualsiasi di Dio. Non se ne può avere una cognizione scientifica; dunque, concludono lesti lesti, non se ne può avere nessuna cognizione, nessun'idea. Ed è conclusione affatto sofistica. La prima tesi non esclude, ma include la seconda. L'impossibilità di una scienza dell'Assoluto non prova l'impossibilità, ma bensì la necessità di averne una qualche nozione. Perocchè una cosa di cui non s'abbia nessuna idea, non può farsi suggetto di nessun giudizio; non può dirsi che le convenga o le repugni nessun predicato. Se dunque dell'Assoluto non potesse aversi nessun'idea, non si potrebbe nè anche negare la possibilità della sua scienza: appunto come chi non avesse nessun'idea del circolo, non potrebbe mai affermare impossibile nè possibile la sua quadratura (1). Dunque le stesse scuole più accalorate a negare la possibilità d'una scienza dell'Assoluto, attestano solennemente esse stesse di averne, anzi di non poter non averne qualche idea o nozione.

« reducitur ad aliquod genus, non se extendit extra genus illud: « sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuae; et « unitas, quantitatis discretae. Deus autem est principium totius « esse, ut infra ostendetur. Unde non continetur in aliquo genere « sicut principium ». V. anche Contra Gent., lib. I, c. XXIII, XXIV, XXV; — Quaest. Disput., De Potentia, q. VII. a. 3.

(1) « Intellectus negationis, dice S. Tomaso, semper fundatur « in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet, quia omnis nega- « tiva per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus « aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset « negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, « de eo verificaretur affirmative ». Quaest. Disput., De Potentia, q. VII, a. 5.

Digitized by Google

Inoltre, questa tesi è un corollario del ragionamento, con cui s'è dimostrata l'esistenza di Dio. Si può ben affermare, come abbiam veduto, l'esistenza anche di cose ignote; ma s'intende ignote nel senso che non se ne ha cognizione propriamente detta, cioè un concetto positivo e chiaro; e non già nel senso che non se ne abbia assolutamente nozione alcuna. Perocchè è impossibile affermare l'esistenza di un oggetto qualsisia senza pensarlo, come è impossibile pensarlo senza averne in mente qualche idea o nozione. Quando diciamo esistere qualche cosa, ma non sapere che cosa sia, pensiamo quella cosa, ma negativamente, cioè la riferiamo a qualche genere più o men remoto, ma negandole tutte le note proprie delle varie specie, che noi sapiamo contenute sotto di esso. Così all'udire un suono, che ignoriamo affatto da chi o da che venga emesso, affermiamo bensì l'esistenza d'un suono e insieme d'una causa che lo produce: questa causa noi dunque la pensiamo; ma la pensiamo negativamente, inquanto sapiamo che non è alcun uomo, nè animale, nè strumento, nè fenomeno di cui abbiam notizia. Or tal è la nozione di Dio necessariamente implicita nell'affermazione o dimostrazione della sua esistenza (1).

(1) « De nulla re, dice ancora S. Tomaso, potest sciri an est, « nisi quoquo modo de ea sciatur quid est, vel cognitione per- « fecta vel cognitione confusa. Unde dicit Philosophus, I *Physic.* « quod definita sunt praecognita partibus definitionis. Oportet « enim scientem hominem esse et quaerentem quid est homo « per definitionem, scire quid hoc nomen *homo* significat. Nec « hoc esset aliquo modo, nisi aliquam rem conciperet quam « scit esse, quamvis nesciat ejus definitionem. Concipit autem « hominem secundum cognitionem alicujus generis proximi vel « remoti, et aliquorum accidentium quae extra apparent de « ipso. Oportet enim definitionum cognitionem, sicut et demon- « strationum, ex aliqua praeexistenti initium sumere. Sic ergo « de Deo et de aliis substantiis immaterialibus non possemus « scire an est, nisi sciremus quodammodo de eis quid est sub « quadam confusione ». Indi prova che di Dio e delle sustanze immateriali non può aversi quella nozione confusa « per co- « gnitionem generis et apparentium accidentium »; e soggiunge:

Digitized by Google

È una nozione principalmente negativa; perchè non è in gran parte se non l'antitesi della nozione positiva del mondo. La natura del mondo è tale, ch'esso non può avere in sè la ragione dell'essere suo: dunque presuppone di necessità assoluta un principio della sua essenza ed esistenza. Ma questo principio non può avere *formalmente* la medesima essenza ed esistenza del mondo; perchè allora dovrebbe anch'esso come il mondo averla ricevuta da un altro principio. E dee pure avere in sè *virtualmente* l'essenza ed esistenza del mondo; perchè altrimenti non avrebbe potuto dargliela: ma averla *eminentemente,* cioè senz'alcun limite nè difetto, quale conviensi all'*Ens a se,* e non quale spetta all'*ens ab alio.* Ora l'esistenza del mondo è temporanea; dunque l'esistenza di Dio è eterna. L'essenza del mondo è finita; dunque l'essenza di Dio è infinita. Come temporaneo e finito il mondo è contingente, mutabile, moltiplice, composto.... dunque come eterno ed infinito, Dio è necessario, immutabile, uno, semplice.... Nel mondo vi sono forze mecaniche ed organiche, sensitive e intellettive; dunque Dio è onnipotenza motrice, è vita, sentimento, intelligenza, ma senz'alcuna condizione di mecanismo corporeo, nè di organismo vegetale, nè animale, nè umano. Ecco la nozione di Dio *principalmente negativa;* perchè tutti questi attributi della natura divina si desumono per via di contraposto insieme e di analogia dagli attributi di tutte le nature, che noi possiamo distinguere nel mondo; e vogliono in realtà significare, che Dio è fuori e sopra di tutto ciò che può esser oggetto della

« Sed loco cognitionis generis habemus in istis substantiis co-
« gnitionem per negationem: ut cum scimus quod hujusmodi
« substantiae sunt immateriales, incorporeae, non habentes fi-
« guram, et alia hujusmodi. Et quanto plures negationes de ipsis
« cognoscimus, tanto minus est confusa earum cognitio in nobis,
« eo quod per negationes sequentes prior negatio contrahitur et
« determinatur, sicut genus remotum per differentias ». In lib. Boet. de Trinitate, q. VI, a. 3.

Digitized by Google

nostra percezione e osservazione; onde non possono appropriarsi alla natura di Dio, se non come scevri d'ogni limite e mancamento, che li rende più o meno imperfetti nella natura di tutti li enti del mondo (1).

Ma se è una nozione *principalmente negativa*, non è però una pura e semplice negazione. Perocchè, presa in senso assoluto, un'idea negativa sarebbe

(1) Questo carattere negativo della nozione di Dio è ancora ottimamente esposto e spiegato da S. Tomaso nel cap. XIV del Lib. I Contra Gent., ove pone la tesi: *Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis;* e la prova così: « Ostenso igitur « quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet « ejus conditiones investigare.

« Est autem *via remotionis* utendum, praecipue in conside- « ratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem « formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate ex- « cedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo « quid est, sed aliquam ejus habemus notitiam cognoscendo « quod non est. Tanto enim ejus notitiae magis appropin- « quamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo pote- « rimus removere; tanto enim unumquodque perfectius cogno- « scimus, quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur: « habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab om- « nibus aliis distinctum. Unde et in rebus quarum definitiones « cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus « in communi *quid est;* et postmodum differentias addimus, « quibus a rebus aliis distinguantur: et sic perficitur substantiae « rei completa notitia.

« Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus « accipere *quid* quasi genus, nec distinctionem ejus ab aliis « rebus per affirmativas differentias accipere possumus; oportet « eam accipere per differentias negativas. Sicut autem in affir- « mativis differentiis una aliam contrahit, et magis ad completam « designationem rei appropinquat, secundum quod a pluribus « differre facit; ita una differentia negativa per aliam contra- « hitur, quae a pluribus differre facit: sicut si dicamus Deum « non esse accidens, per hoc quod ab omnibus accidentibus « distinguitur. Deinde si addamus ipsum non esse corpus, di- « stinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per « ordinem, ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes « hujusmodi distinguetur. Et tunc de substantia ejus erit propria « consideratio, quum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. « Non tamen erit perfecta cognitio, quia non cognoscetur quid « in se sit ».

Digitized by Google

un' idea senz' altro oggetto che un *non-essere*, cioè un'idea senza verun oggetto, un'idea di nulla, un'idea non-idea; onde aver un'idea negativa di qualche cosa e non averne nessun'idea sarebbe tutt' uno. Un certo elemento positivo è dunque essenziale ad ogni idea, e quindi anche all' idea negativa; la quale è così chiamata, non già perchè manchi d'ogni elemento positivo, sibbene perchè i più de' suoi elementi, ed i più e meglio noti son negativi. E tal è appunto l'idea dell'Assoluto o di Dio. Di lui si può benissimo sapere *ciò che non è;* si concepisce e si dimostra ad evidenza, ch' egli non è nulla di ciò che è il mondo ed ogni ente mondano; che non è temporaneo, nè finito, nè contingente, nè materiale, nè moltiplice, nè mutabile.... E come queste ed altretali qualità delle cose sensibili sono oggetto primario e prossimo della nostra cognizione, sono per noi il *primo noto* ed il *più noto;* così anche la loro negazione, che ha tanta parte nel formar l' idea dell'Assoluto o di Dio, è ciò che v' ha in essa di più chiaro e distinto, di più determinato e preciso; ed è perciò l'elemento che in essa prevale, e che le dà un carattere principalmente negativo.

Tuttavia coteste negazioni si riferiscono sempre di necessità ad un suggetto positivo, in cui hanno tutte il loro fondamento, la loro ragione, e senza di cui non sarebbero mai possibili. Non si potrebbe mai dire: A non è B, nè C, nè D.... se oltre le idee chiare e distinte di B, C, D, non s'avesse pur qualche idea di A; poichè tutta la ragione di quelle proposizioni negative sta nella repugnanza di ciò che è il predicato B, C, D, con ciò che è il suggetto A; e per conseguente è necessaria una qualche nozione di *ciò che è A,* per poter giudicare che A *non è ciò che* è B, C, D. Insomma nessun predicato si potrebbe giammai negare di nessun suggetto, ove non si avesse qualche idea positiva non solo dei predicati che si negano, ma altresì del suggetto di cui si negano. È una legge logica, che vale per tutti i giudizj negativi possibili, e

Digitized by Google

quindi anche per i giudizj negativi intorno all'Assoluto o a Dio. Nei quali poi l'elemento positivo del suggetto sono le note di *primo principio* e *fine ultimo* d'ogni cosa, di *causa delle cause*, di *autore e ordinatore dell'universo*, di prototipo d'ogni *bontà, giustizia*, e *perfezione....*: note che costituiscono il concetto di Dio, così vario e diverso di forma, e così uno ed identico di sustanza, nella mente e nel cuore del genere umano: concetto suggettivamente assai vago e indeterminato e confuso, ma oggettivamente reale e positivo per eccellenza, siccome quello che rappresenta lo stesso principio supremo di tutta la realtà, di tutto l'essere (1).

172. A questa dimostrazione delle nostre due tesi dà un valido rincalzo la stessa teorica della cognizione, che oggidì co 'l prevalere del criticismo kantiano gode di tanto credito e favore. — La cognizione (e ben s'intende, la positiva e diretta, quella che ci fa *sapere che cos'è* l'oggetto suo, quella che ci dà la *scienza* delle cose) consta di due elementi essenziali:

(1) Anche questo elemento positivo della nozione di Dio venne ben avvertito da S. Tomaso nella Summ. Th. I, q. XII, a. 12: « Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde « tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquan- « tum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem « non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod « divinam essentiam videat; quia creaturae sensibiles sunt ef- « fectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensi- « bilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci; et per « consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt ejus effectus « a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut co- « gnoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea, quae « necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium « causa excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso « habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est « causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse « non est aliquid eorum quae ab eo causantur, et quod haec « non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia su- « perexcedit ».

Digitized by Google

l'uno sensibile o empirico (*a posteriori*), l'altro intelligibile o puro (*a priori*). Il primo è ricevuto passivamente dal senso nell'esperienza, il secondo è posto attivamente dall'intelletto nel pensiero. Il primo è la *materia* della cognizione, il secondo è la *forma*. A quello appartengono i *fenomeni*, a questo le *categorie*. E intorno alle categorie, al loro numero, ordine, valore, officio si fecero e si fanno molte e gravi questioni, che noi però possiamo lasciare da banda, siccome estranee al nostro assunto. Sieno desse poche o molte, innate o acquisite; sieno le forme primarie e supreme dell'essere, riprodutte dal pensiero (come parea saviamente agli antichi), ovvero le forme primitive e costitutive del pensiero, applicate all'essere (come piace stoltamente ai moderni): sta sempre che esse involgono le condizioni, le leggi più universali della conoscenza umana, e quanto al suo valore oggettivo se si prendono per le forme primordiali della natura, e quanto al suo valore suggettivo se si prendono per le forme originarie della mente. Vuol dire, che nel primo senso non può esistere, e nel secondo non può concepirsi alcun ente, se non inquanto è determinato da queste certe forme, condizioni, o leggi che diconsi categorie. E le principali, o almen riconosciute per tali più communemente, sono quelle di spazio e tempo (1), sustanza e causa, quantità, qualità, relazione. Quindi conoscere una cosa, nel senso proprio di saperla o averne la scienza, importa concepirla in modo positivo, chiaro e distinto, come determinata oggettivamente o suggettivamente da tali categorie; e per conseguente una cosa, che non possa ridursi sotto nessuna determinazione di nessuna categoria, non è scientificamente conoscibile.

Or bene, nessuna determinazione categorica può

(1) Kant fa dello spazio e del tempo due *forme a priori* del senso, anzichè due *categorie* dell'intelletto. Ma è una differenza più apparente ed artificiosa che reale e naturale; onde non venne mantenuta se non dai più rigidi fra' suoi seguaci.

Digitized by Google

convenire all'Ente infinito, assoluto: ed ecco la tesi, che una cognizione scientifica di Dio è impossibile. D'altra parte, tutte le determinazioni categoriche implicano e presuppongono l'Ente infinito, assoluto: ed ecco la tesi, che una nozione sovrintelligibile (negativa indiretta, analogica, confusa) di Dio è necessaria. In altri termini, non c'è categoria che non repugni formalmente all'Infinito, all'Assoluto, e che quindi non escluda la possibilità della sua cognizione scientifica; e non c'è categoria che non supponga implicitamente l'Infinito, l'Assoluto, e che però non includa la necessità d'una sua nozione sovrintelligibile. Esaminiamo partitamente le due tesi in riguardo alle principali categorie.

173. **a**) Categorie di *spazio* e di *tempo*. — Il tempo come durata successiva di momenti, e lo spazio come coesistenza estensiva di punti, sono rispettivamente un tutto di parti o una serie di termini, che fanno un numero; ed ogni numero è una quantità determinata, cioè finita. Dunque l'Infinito non può essere suggetto alle categorie di tempo e spazio: un infinito temporaneo e spaziale sarebbe un infinito-finito, un assurdo. E poichè tempo e spazio sono condizioni essenziali del moto, ed il moto è principio o elemento di ogni mutazione; ne segue pure che moto e mutamento sono proprietà dell'essere finito, e che l'Ente infinito è assolutamente immobile ed immutabile.

Ma, d'altra parte, spazio e tempo e moto si risolvono in serie numeriche, e perciò limitate, e quindi impossibili senza un principio fuori e sopra di esse. Dunque l'essere nello spazio, nel tempo, ed in moto implica e presuppone un essere estraneo e superiore ad ogni spazio e tempo e moto, cioè un Ente infinito, assoluto.

b) Categoria di *sustanza*. — La struttura stessa del vocabolo denota un essere limitato, finito; poichè non può darsi un *di sotto* senza un *di sopra*, come

Digitized by Google

non un *d'entro* senza un *di fuori.* E però la *sustanza,* nell'uso più commune, involge una relazione co' *fenomeni, modi, accidenti;* e per conseguente dove non può cadere distinzione di essere *uno* e *moltiplice, stabile* e *variabile, sussistente* ed *inerente....* non può stare nè anche la categoria di sustanza. Ora cotesta distinzione repugna evidentemente all'Assoluto, all'Infinito; dunque gli repugna altretanto questa categoria (1).

Ma per ciò appunto che non esiste nel mondo sustanza se non determinata da modi e accidenti, essa è di sua natura un ente limitato, finito, relativo; dunque non può avèr in sè la ragione prima od ultima della sua esistenza; dunque la sua esistènza ha per condizione l'esistenza di un Ente estraneo e superiore a qualunque forma d'essere *sustanziale,* cioè assoluto, infinito.

c) Categoria di *causa.* — Due condizioni la

(1) Tal è la dottrina di S. Tomaso: De Potent., q. VII, a. 3, ad 4: « Ens per se non est definitio substantiae, ut Avicenna « dicit (III Metaph., c. VIII). Ens enim non potest esse alicujus « genus, ut probat Philosophus (III Metaph.), cum nihil possit « addi ad ens, quod non participet ipsum; differentia vero non « debet participare genus. Sed si substantia possit habere defi- « nitionem, non obstante quod est genus generalissimum, erit « ejus definitio quod substantia est res, cujus quidditati debetur « esse non in aliquo. Et sic non convenit definitio substantiae « Deo, qui non habet quidditatem suam praeter suum esse. Unde « Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem « substantiam ». E q. IX, a. 1, ad 4: « Quamvis nihil subsistat « nisi individua substantia, quae hypostasis dicitur; tamen non « eadem ratione dicitur subsistere et substare: sed subsistere « inquantum non est in alio, substare vero inquantum alia in- « sunt ei. Unde si aliqua substantia esset, quae per se existeret, « non tamen esset alicujus accidentis subjectum, posset proprie « dici subsistentia, sed non substantia ». E nella Summ. Th., I, q. III, a. 5, ad 1. « Substantiae nomen non significat hoc solum « quod est per se esse; quia hoc quod est esse non potest per « se esse genus, ut ostensum est: sed significat essentiam cui « competit sic esse, idest per se esse; quod tamen esse non est « ipsa ejus essentia. Et sic patet quod Deus non est in genere « substantiae ». V. anche I Sent., Dist. VIII, q. IV, a. 2.

Digitized by Google

rendono inconciliabile con l'Assoluto. L'una estrinseca: ed è la preesistenza di qualche materia od oggetto, in cui la causa possa esercitare la sua azione. In virtù dell'assioma: *Ex nihilo nihil fit,* non si può far qualche cosa se non di qualche cosa; non può dunque un ente essere causa, se non c'è un altro ente in cui possa produrre l'effetto. L'altra intrinseca: ed è che l'esercizio dell'attività causale è un'azione, la quale come ogni azione in genere consiste nel passare dalla potenza all'atto; e però non può convenire fuorchè ad un agente, in cui si distingua l'atto dalla potenza, ed ogni stato attuale succeda ad uno stato potenziale; cioè ad un agente che sottostia alla legge del *divenire.* L'azione ch'egli fa, è un nuovo stato o grado d'esistenza che acquista; è un'evoluzione della sua attività, una modificazione del suo essere. Importa dunque una distinzione e successione di momenti; poichè l'effetto ha relazione di posteriorità verso della causa, e la causa invece ha relazione di anteriorità verso dell'effetto. Dunque la causalità ha per condizione un'esistenza successiva, temporanea, e quindi limitata; ed è prerogativa di un ente, che operando passa da uno stato ad un altro, diviene altro da quello ch'era, non è mai tutto ciò che può essere; la sua azione non è la sua essenza medesima: egli è un ente finito (1). Dunque la causalità è pure una categoria, che repugna all'Ente infinito, assoluto.

Ma per un altro verso lo richiede e lo richiama. Perocchè questa categoria non rappresenta se non una causalità relativa. La serie totale di cause e d'effetti ond'è intessuto il mondo, è condizionata; poichè ognuno de' suoi termini è prodotto da altri, o ne suppone altri, da cui esso dipende nel suo operare. Insomma non v'ha nel mondo causa di alcun effetto, che non sia anch'essa effetto di qualche causa. Ma una serie condizionata è

(1) Domet de Vorges, Les causes créées (Annales de Philosophie chrétienne, mars 1889).

Digitized by Google

impossibile senza un principio incondizionato; dunque la categoria stessa della causalità relativa presuppone una causa assoluta, cioè una causa prima, che sia principio di tutto senza esser effetto di nulla; una causa non più suggetta a nessuna condizione e limitazione della categoria di causalità.

d) Categoria di *quantità*. — Come s'è detto già e ripetuto, la quantità, sia discreta o continua, estensiva od intensiva, assuggetta tutto ciò che ne partecipa alla condizione del numero e della misura. Or l'essere numerabile e misurabile è un essere limitato; dunque nessuna specie di quantità può convenire all'Infinito.

Ma, reciprocamente, l'essere limitato è un *ens ab alio,* e non *ens a se;* dunque non può darsi l'ente capace di determinazione quantitativa, senza un Ente che sia fuori e sopra d'ogni forma di quantità, un Ente assoluto.

e) Categoria di *qualità*. — La qualità è una determinazione; e però involge sempre una negazione. Nell'atto stesso con cui s'attribuisce ad alcuna cosa una qualità, se ne rimuovono tante altre ch'essa esclude. Così l'affermare che A è *uomo,* include il negare che sia *bruto, pianta, sasso....*; l'affermare che B è *quadrato,* include il negare che sia *circolo, triangolo, pentagono....*; l'affermare che C è *bianco,* include il negare che sia *nero, verde, rosso....* La qualità pertanto è una limitazione, che ha valore positivo e negativo insieme: positivo, inquanto attribuisce alla cosa il modo d'essere che ha, e che significa direttamente *qual è*; negativo, inquanto esclude dalla cosa i modi d'essere che non ha, e significa indirettamente *quale non è.* Laonde qualificare una cosa è come segnare i limiti fra il suo essere e non essere; e tutto ciò che può essere qualificato, soggiace a limitazione. La categoria di qualità è dunque una forma propria dell'essere limitato; e per conseguente l'applicarla all'Infinito, all'Assoluto equivarrebbe a trasformarlo in finito e relativo.

Digitized by Google

Ma, per le ragioni più volte allegate, è pur impossibile che l'essere limitato o limitabile sia tutto l'essere: dunque la serie totale degli enti qualificabili presuppone un ente immune da ogni determinazione qualitativa; e la categoria stessa di qualità implica un ente ch'esclude ogni limite di qualità, un Ente infinito, assoluto.

f) Categoria di *relazione*. — Presa la relazione, non già per una data specie di opposizione, ma in tutta l'ampiezza generica del suo significato, egli è manifesto che non v'ha concetto nell'ordine del pensiero, come non v'ha ente nell'ordine della natura, che non sia in qualche maniera relativo; e però non v'ha concetto che possa intendersi, non ente che possa sussistere in sè e per sè solo, senza qualche attinenza ch'esso abbia con altri, e che altri abbiano con esso. Ed invero, ogni concetto si compone di note, che in parte lo accommunano con altri, ed in parte lo differenziano dagli altri: dunque la doppia relazione di identità con li uni e diversità dagli altri è condizione essenziale d'ogni concetto, ossia l'essenza d'ogni concetto involge una doppia relazione; onde non v'ha concetto che in certa guisa non sia relativo. E d'altra parte, ogni ente naturale ha tanto d'esistenza, quanto di attività; poichè esistere, come già fu notato, è *essere in atto*. Ma ogni attività si esercita sopra di un'altra, che è passiva verso di quella; sì che all'azione d'ogni ente corrisponde la reazione di qualche altro; e l'azione di questo ha corrispondenza nella reazione di quello. L'esistenza d'ogni ente implica dunque una serie composta di azioni e reazioni, cioè di un'attività che ne determina altre ed è determinata da altre. Attrazione e repulsione nel mondo fisico, spontaneità e ricettività nel mondo psichico, ossia funzioni attive da un lato e passive dall'altro costituiscono l'esistenza d'ogni ente corporeo e spirituale. E però l'essenza d'ogni ente consiste ancora in una doppia relazione, d'attività verso li uni e di passività verso li altri. Dunque

Digitized by Google

ogni ente di cui possiamo formarci un concetto, come ogni concetto che possiamo formarci di un ente, è per sua essenza relativo.

Ora ogni relazione che una cosa ha con un'altra, è un limite posto all'una dall'altra, di guisa che le determina in qualche modo ambedue. Ogni relativo è dunque essenzialmente limitato, finito. Ma la mente umana non può comprendere verun oggetto, se non inquanto esso è determinato da qualche relazione; dunque non può comprendere se non il finito. Ma l'Infinito, l'Assoluto è la negazione e l'esclusione d'ogni relazione determinativa e determinabile; dunque non può esser propriamente oggetto di cognizione comprensiva, giacchè comprenderlo equivarrebbe ancora a limitare l'illimitato, a definire l'indefinibile....

Ma d'altra parte, appunto perchè l'oggetto proprio della nostra conoscenza, siccome naturalmente suggetto a qualche determinazione e relazione, è finito e relativo, cioè limitato; non può aver in sè la ragione della sua essenza ed esistenza; è un *ens ab alio,* che ha necessariamente per condizione un *Ens a se,* un ente d'essenza ed esistenza illimitata. Dunque ogni oggetto della nostra cognizione, precisamente perchè è ed inquanto è relativo o limitato, finito, importa ed implica un principio limitante tutto, e non limitato da nulla, cioè infinito, assoluto.

Che se dalla categoria di relazione in genere volessimo scendere alle relazioni in ispecie, ne acquisterebbe vie maggior forza ed evidenza la stessa conclusione. Ci basti però una sola, che è la più universale di tutte: la relazione di *identità* e *diversità.* Fra due cose che conosciamo o possiam conoscere, non può darsi nè identità, nè diversità *assoluta;* perchè, se assolutamente identiche, escluderebbero ogni distinzione qualsiasi, non potrebbero più dirsi *due cose;* e se assolutamente diverse, escluderebbero ogni communanza qualsiasi, non potrebbero convenire nè anche nel genere di *cosa,* e quindi non sarebbero più da dirsi

Digitized by Google

due cose. Non v'è dunque identità senza qualche diversità, e viceversa; onde non si può discorrere se non di identità e diversità *relativa.* Una cosa è identica con un'altra, inquanto ha note che appartengono anche all'altra; ed è diversa dall'altra, inquanto ha note di cui non è anche l'altra partecipe. Per somma che sia l'identità, dev'esserci sempre qualche nota differenziale; come per massima che sia la diversità, qualche nota commune. È dunque impossibile che l'Ente infinito abbia con verun altro ente relazione di identità e diversità; pòichè dovrebbe per ciò aver qualche nota differenziale da esso, e qualche nota commune con esso: cioè dovrebbe in parte non essere cio che è l'altro, e però mancar di qualche cosa che spetta all'altro; dunque non sarebbe infinito: e dovrebbe in parte essere ciò che è l'altro, e quindi l'altro essere in parte ciò che è lui; due infiniti parziali; dunque nessun infinito.

Ma se questa specie di relazione è, come la relazione in genere, una categoria del finito, cioè delle cose, di cui ciascuna è in parte e in parte non è quel che è l'altra, ciascuna è limite a tutte ed ha il suo limite in tutte; ne consegue che la serie totale delle cose sottostanti alla relazione di identità e diversità, è finita, limitata; dunque ha per condizione della sua esistenza l'esistenza di un Ente, che non fa parte di quella serie, che non ha nessun limite in nessun altro, che è puro essere e scevro d'ogni non essere, tale insomma che niun altro possa dirsi identico con lui, nè diverso da lui, e che la sua essenza non abbia nessuna communanza di nessun genere con l'essenza di nessun altro: dunque un Ente infinito, assoluto.

174. Le due tesi ch'erano l'assunto di questo capitolo: impossibilità d'una cognizione positiva e diretta e distinta, e necessità d'una nozione negativa e indiretta e confusa dell'Assoluto, non che repugnino fra loro, concordano sì pienamente che l'una è sostegno

Digitized by Google

e compimento dell'altra, derivando insieme ambedue dall'applicazione dello stesso principio, che involge la doppia legge fondamentale di tutta la gnoseologia:

a) Non si può conoscere un oggetto, se non inquanto si può determinare; ed un oggetto che può determinarsi, è di sua natura finito e relativo. Dunque una cognizione vera e propria dell'Assoluto, dell'Infinito è impossibile.

b) Conoscere un oggetto inquanto è finito e relativo, vale conoscerlo inquanto nella sua essenza ed esistenza dipende da un altro; il quale, se finito anch'esso e relativo, da un altro.... Dunque il complesso di tutti li enti finiti e relativi dipende da un principio di natura diversa, cioè infinito ed assoluto; e per conseguente non v'ha cognizione esplicita degli uni senza concetto implicito dell'altro. Dunque una certa nozione dell'Infinito, dell'Assoluto è necessaria.

Così mentre la prima legge chiude la mente umana nella cerchia del sensibile-intelligibile, la seconda le apre insieme uno spiraglio da guardare oltre quei confini. Perocchè in virtù della prima non si può conoscere propriamente se non ciò che può essere sentito ed inteso, vale a dire il finito-relativo. Ma in virtù della seconda non si può conoscere formalmente il finito-relativo se non come subordinato ad un principio infinito-assoluto, vale a dire al sovrasensibile e sovrintelligibile. E per conseguente tutto ciò che possiamo sentire ed intendere (il conoscibile), fa capo in qualche cosa di superiore al nostro senso ed al nostro intelletto (sovraconoscibile). Legge che rilevasi vie più spiccata nell'analisi delle categorie in particolare; poichè le categorie di spazio e tempo dimostrano assolutamente necessario un Ente sovraspaziale e sovratemporaneo; le categorie di sustanza e causa, un Ente sovrasustanziale e sovracausale; e le categorie di quantità e qualità e relazione, un Ente estraneo e superiore ad ogni limitazione quantitativa e qualitativa e relativa. Laonde non è possibile metafisicamente l'esistenza

Digitized by Google

reale, nè logicamente la cognizione esplicita del mondo sensibile-intelligibile, se non inquanto e perchè è necessaria oggettivamente la realtà assoluta e suggettivamente la nozione implicita di un Ente sovrasensibile e sovrintelligibile (1).

175. Nella maggior parte delle scuole di filosofia moderna le nostre due tesi vengono per lo più separate ed opposte fra loro, come se reciprocamente si escludessero, in guisa che ammettere l'una equivalesse a rigettar l'altra. Quelle scuole (e sono oggi le dominanti), che professano sistemi, i quali per vie diverse e spesso anzi contrarie riescono pur sempre ad un ateismo, accettano la conclusione che la natura dell'Assoluto è sovrintelligibile; ma ne inferiscono: dunque l'Assoluto non esiste. E quelle invece (in gran voga nella prima metà del nostro secolo, ma ormai stremate e di numero e di credito), che professano sistemi, i quali con tutte le loro differenze e diversità convengono però in un panteismo, mantengono l'altra conclusione che l'esistenza dell'Assoluto è innegabile; ma ne deducono: dunque l'Assoluto si conosce (se ne ha cognizione scientifica). Ora da quanto s'è fin qui ragionato ne consegue a mo' di corollario, che la negazione

(1) Questa specie di antinomia gnoseologica vien formulata in diversi termini dall'Hamilton e dallo Spencer. Il primo ammette per condizione di tutto quanto si può concepire, un *inconcepibile;* ed il secondo, per condizione di tutto quanto si può conoscere, *un inconoscibile.* Ma con questi termini affatto negativi cadono in una curiosa contradizione; poichè dichiarano e dimostrano impossibile a concepirsi o conoscersi ciò, di cui attestano insieme d'aver pure qualche concetto o nozione, facendone il suggetto di lunghe e larghe e profonde controversie. Parmi quindi più conveniente l'adoperare termini, che in luogo di negare a dirittura ogni possibilità del concepire o del conoscere, affermino soltanto la necessità d'un ordine di concetti o di nozioni, superiore a quello ove s'aggira la cognizione scientifica. E tali sono il *sovrasensibile* e *sovrintelligibile,* il *sovranaturale* e *sovrarazionale,* e simili, ch'erano communemente adoperati dai Padri e Dottori della Chiesa.

Digitized by Google

delle prime scuole è tanto illegitima e fallace, quanto l'affermazione delle seconde.

Paralogizzano le prime, perchè negano nella conclusione più di quel che portino le premesse, o sottintendono nelle premesse questo falso principio: Tutto ciò, di cui non possiamo determinare positivamente l'essenza, non esiste; — laddove, se c'è verità certa ed evidente, per chiunque segue la logica della ragione umana e non quella d'un sistema preconcetto, si è che havvi un'infinità di cose, la cui esistenza è per noi assolutamente innegabile, mentre la loro essenza ci rimane assolutamente indefinibile. E paralogizzano le seconde, perchè affermano nella conclusione più di quel che concedano le premesse, o intrudono tacitamente nelle premesse quest'altro erroneo principio: Tutto ciò di cui sapiamo l'esistenza, ci è noto nella sua essenza; — laddove è un'altra verità più chiara e lampante d'ogni assioma, che havvi un'infinità di cose, la cui essenza ci è affatto indefinibile, mentre la loro esistenza è per noi indubitabile. E poichè sì le une e sì le altre scuole argumentano e concludono sempre in nome d'una dottrina razionale o naturale, ma in ogni caso per loro avviso scientifica; gli è pur manifesto che tanto la negazione delle une, quanto l'affermazione delle altre eccede i limiti e viola i canoni della scienza; poichè l'una le fa dire, che non esiste ciò la cui esistenza è categoricamente necessaria; e l'altra le fa dire, che si sa ciò la cui conoscenza è categoricamente impossibile. Così per li atei la scienza deve negare anche quello che sa; e per i panteisti deve affermare anche quello che ignora.

Abuso della scienza da ambedue le parti, ed egualmente grave e pernicioso. Ateismo e panteismo le fanno violenza, ma in senso inverso. Quello le impedisce di andare fin dove arriva la ragione; e questo la costringe ad andar fin dove la ragione non può giungere. Così turbano entrambi l'armonia della vita mentale, quel consenso ed accordo di tutte le sue fun-

Digitized by Google

zioni particolari nella funzione generale della coscienza, in cui consiste psicologicamente l'unità e moralmente la pace dello spirito.

Il primo mette in contrasto la ragione teoretica con la ragion pratica, il discorso della mente con la legge della vita; poichè rinchiudendo tutta la realtà dell'essere nel mondo sensibile, tutta l'esistenza dell'uomo nel pellegrinaggio terrestre, distrugge ogni fede in un principio assoluto dell'ordine naturale e morale; dissipa ogni speranza d'un bene supremo e d'una felicità sempiterna; concentra tutti li sguardi e li sforzi, tutte le cure e le premure nella soddisfazione de' bisogni materiali, senz'altra norma che quella dell'utile e del piacere; sicchè mentre a parole pretende di voler conformare tutta la vita dell'umanità al tipo più perfetto della scienza, in fatti poi riesce a spogliare l'umanità di tutte le prerogative mentali e morali, di tutte le aspirazioni più nobili, più universali e costanti, che la distinguono dal regno animale.

Il secondo invece mette in contrasto la ragione speculativa con sè stessa; poichè da una parte non rifinisce di confessare e protestare, che Dio o l'Ente infinito, assoluto è di sua natura incomprensibile, indefinibile, ineffabile; che non ha, nè può aver nulla di commune con nessun altro ente; che esclude da sè ogni limite e determinazione di tempo e spazio, di quantità e misura, di genere e specie,.... e dall'altra non cessa di accumulare teorie su teorie per definirne la sustanza e l'essenza, enumerarne e classificarne li attributi e li atti, narrarne e spiegarne le evoluzioni e le trasformazioni.... talchè costringe perpetuamente la ragione a dire ciò che sa di non sapere, ad affermare ciò che nega e negare ciò che afferma, a ravvolgersi e smarrirsi in un abisso di contradizioni.

176. Or dagli eccessi opposti dell'ateismo e del panteismo non havvi alcuna via possibile di scampo? e se v'ha, qual è? E allora io rispondeva che la via di

Digitized by Google

mezzo c'era benissimo, e la più naturale, la più retta e sicura che potesse desiderarsi; ed era quella del criticismo kantiano, quella che perciò io seguitava difilato nella mia polemica co 'l Bertini. Ma oggi non risponderei più così. Non intendo certamente di nulla detrarre ai titoli, onde Kant è riputato uno de' sommi pensatori dell'età moderna, ed il suo sistema una delle più vaste e profonde speculazioni, a cui la moderna filosofia siasi elevata negli ordini della ragione pura e della ragion pratica; ma per rispetto alla nostra questione, non trovo più nel suo criticismo la via che cercavo per iscampare dal dogmatismo dei panteisti senza cadere nello scetticismo degli atei. E non la trovo nè nella sua dottrina generale della conoscenza, nè in quella particolare dell'assoluto cosmologico.

Quanto alla prima, qual era l'assunto della *Critica della ragion pura?* Seguace fin al 1770 del razionalismo di Leibniz ch'era finito nel dogmatismo del Wolff, inclinava poi Kant all'empirismo di Locke che finiva nello scetticismo di Hume. Ma questo scetticismo era parziale e difettoso, perchè impugnava la validità de' principj metafisici (di causa e di sustanza), e rispettava l'evidenza degli assiomi matematici. Or questi sono *a priori* come quelli: dunque o conviene il carattere di universalità e necessità a tutti, o non conviene a nessuno. Quindi la critica di Hume ha torto di fermarsi nel campo della metafisica, e va estesa a tutta la cognizione in generale. E Kant richiama però la filosofia ad una questione preliminare e fondamentale, ignota fin allora alle scuole dogmatiche: Se e come sia possibile una cognizione *a priori* di valore universale e necessario.

A risolverla fa d'uopo indagare, non le cose conosciute, ma la stessa cognizione; ossia non li oggetti conoscibili in ispecie, ma la facoltà conoscitiva in genere, le condizioni generali della possibilità di conoscere, ciò che rende possibile la cognizione. E questa

Digitized by Google

critica della facoltà conoscitiva in sè stessa è la sustanza del nuovo sistema di Kant, che venne per ciò ben detto *criticismo.* Ora nella facoltà conoscitiva egli distingue tre facoltà elementari: il *senso,* facoltà delle intuizioni (percezioni); l'*intelletto,* facoltà dei concetti; e la *ragione,* facoltà delle idee. Indi la suddivisione della sua critica in tre parti: critica del senso nell'*Estetica,* dell'intelletto nell'*Analitica,* e della ragione nella *Dialettica.*

Fondamento poi di tutto il sistema è il principio dell'empirismo lockiano, da Kant posto innanzi e sopra di ogni critica: che cioè solo il senso ci dà e può darci la materia o l'oggetto della cognizione; e che però tutta la nostra cognizione è circoscritta nel giro delle cose che ci son date o possono esserci date dall'esperienza, o (com'egli dice e ripete, e ridice e ricanta sino al fastidio) nel giro dell'esperienza possibile: in altri termini, che solo il sensibile è conoscibile. E Kant, il gran padre della critica, l'implacabile nemico d'ogni specie e maniera di dogmatismo, ammette e professa questo principio, implicante la negazione e l'abolizione di tutta la filosofia, più dogmaticamente di quel che nessun metafisico ne abbia mai ammesso e professato niun altro; lo fa il suo assioma primario, il suo criterio supremo di verità (1). Ma proseguiamo.

(1) Criterio fallace, che non è un assioma, nè un principio, ma una solenne contradizione. Perocchè il dire che la cognizione non può uscire dal campo dell'esperienza possibile, è proprio un negare quel che si afferma, e affermare quel che si nega. L'esperienza non può darci altro che fatti, esterni ed interni, ma *fatti* e nulla più, cioè fenomeni attuali, particolari e contingenti. La massima kantiana invece è, ossia pretende di essere, un giudizio universale e necessario, che determina la sfera non solo reale, ma possibile della cognizione in genere. Dunque è una massima, che va oltre e sta sopra d'ogni esperienza possibile. E poichè Kant senza dubio la tenea per vera, è chiaro e manifesto che egli negava di poter conoscere nulla fuori dell'esperienza, nell'atto stesso che affermava di conoscere benissimo qualche cosa di superiore ad ogni esperienza!

Anche S. Tomaso, su la scorta d'Aristotele, insegna espres-

Digitized by Google

177. L'*Estetica* si compendia nelle tesi e conclusioni seguenti. Il senso è la capacità di ricevere le impressioni che fan li oggetti nell'animo nostro (facoltà *ricettiva,* passiva). L'azione di un oggetto su 'l senso è la *sensazione.* La rappresentazione di un oggetto sentito (dato dal senso) è un'*intuizione empirica* (percezione sensitiva); e l'oggetto rappresentato in un'intuizione empirica è il *fenomeno.* Ciò che nel fenomeno v'ha di vario e moltiplice, corrispondente alla sensazione, è la *materia* dell'intuizione; e ciò che riduce quel vario e moltiplice ad unità, ad essere un dato oggetto, è la *forma* dell'intuizione. V'è pertanto nell'intuizione una materia, elemento empirico, dato a noi dalle sensazioni; ed una forma, elemento puro, aggiunto da noi alle sensazioni. E questa forma dell'intuizione sensibile è doppia, come doppio è il senso: *spazio,* forma del senso esterno, per cui ci rappresentiamo li oggetti fuori di noi, in ordine di coesistenza; e *tempo,* forma del senso interno, per cui ci rappresentiamo li stati dell'animo nostro, in ordine di successione.

Le due forme del senso, tempo e spazio, non sono cose reali; non son nè pure concetti empirici, ricavati

samente in mille luoghi, che tutta la nostra cognizione ha il suo cominciamento e riceve la sua materia prima ed immediata dai sensi. Ma in luogo di inferirne come Kant la temeraria conseguenza, che unico oggetto conoscibile sia il sensibile, ne argumenta che il sensibile come tale è oggetto proprio della cognizione sensitiva, laddove l'intelletto, mediante il suo lume naturale ed i suoi principj d'evidenza intuitiva, s'inalza dalle cose sensibili alle intelligibili, e fa oggetto suo proprio l'ente in universale, il vero speculativo e pratico, l'essenza e la sustanza degli enti materiali, le ragioni e le cause via via più alte e comprensive delle cose tutte, fino a raggiungere, indirettamente bensì e per analogia ed approssimazione, ma con piena ed assoluta certezza, la realtà della causa e ragion prima di tutto l'universo, Iddio. Per non citare infiniti luoghi delle sue opere, basterà indicare nella parte I della Summ. Theol. le quest. LXXXIV-LXXXVIII, e nelle Quaest. Disput. la I De Veritate, e la X De Mente.

Digitized by Google

dall'esperienza per via di astrazione; ma sono determinazioni suggettive, necessarie, anteriori ad ogni esperienza o *a priori,* che noi applichiamo ai dati del senso per farli oggetti d'intuizione, ossia fenomeni. Spazio e tempo sono due condizioni formali, essenziali d'ogni nostra intuizione; esse sole rendono possibile la rappresentazione di qualsiasi cosa esterna ed interna, cioè rendono possibile l'esperienza. Laonde, come le cose sensibili non sono oggetti d'esperienza, ossia fenomeni, se non inquanto ce le rappresentiamo sotto le forme di tempo e spazio; così tempo e spazio sono forme dell'*essere intuito* (di ciò che apparisce al nostro senso), e non han valore alcuno per l'essere non intuito (ciò che non è oggetto del nostro senso), ossia valgono per i fenomeni, e non per i *noumeni* (cose in sè).

In quest'analisi della funzione del senso era accennato un solo elemento di natura oggettiva e reale, cioè il primo, l'*impressione* che fan le cose esterne in noi, ne' nostri sensi. Ma anche il fatto di questa impressione richiede il concorso di due termini: l'uno attivo che la fa, e l'altro passivo che la riceve; onde l'impressione, come per il primo è un'azione dell'oggetto *impressionante,* così per il secondo è una passione del suggetto *impressionato.* Ora Kant s'attiene unicamente al secondo, e trascura affatto il primo; talchè nella sensazione stessa egli tien conto soltanto della passione che prova il suggetto, e non fa più verun caso dell'azione ch'esercita l'oggetto. Quindi per lui nella funzione del senso non v'ha nulla di oggettivamente reale: sensazione, intuizione, rappresentazione, fenomeno, esperienza son tutti modi o stati o fatti puramente suggettivi, che ci manifestano quel ch'esiste ed avviene in noi, ma nulla di ciò ch'esiste ed avviene fuori di noi. E però la conclusione finale dell'*Estetica* si è, che le cose da noi intuite sotto le due forme di spazio e tempo, non sono in sè stesse quali appariscono a noi. Tutto ciò che riguardiamo come

Digitized by Google

proprietà reali delle cose, non è altro che produzione della nostra fantasia; delle cose non apprendiamo altro che il nostro modo di percepirle; il mondo in sè, fuori di noi, o non esiste, o gli è per noi come non esistesse.

E vuol dire, che non solamente tutta la nostra cognizione è ristretta nella cerchia del sensibile, ma che del sensibile stesso non possiamo conoscere la realtà oggettiva, ciò ch'esso è in sè, bensì la sola esistenza suggettiva, ciò ch'esso è in noi. Pertanto tutta l'opera del senso si risolve in una perpetua illusione: a rigor di termine, la sensazione non sente nulla, l'intuizione non intuisce nulla, la rappresentazione non rappresenta nulla; perchè tutto e solo il contenuto della sensazione e intuizione e rappresentazione è lo stesso sentire, intuire, rappresentare, ossia è lo stato del suggetto come senziente, intuente, rappresentante. Questa teoria è dunque un suggettivismo elevato alla sua massima potenza.

178. Nè gli apporta verun rimedio o riparo l'*Analitica,* parte seconda della *Critica* kantiana, analisi dell'intelletto qual funzione conoscitiva superiore al senso. A produrre la cognizione non basta la *ricettività* delle intuizioni, e occorre la *spontaneità* dei concetti. Intuizioni del senso e concetti dell'intelletto sono li elementi d'ogni nostra cognizione, a cui devono concorrere insieme; chè i concetti senza le intuizioni mancherebbero di materia, e sarebbero *vuoti;* le intuizioni senza i concetti mancherebbero di forma, sarebbero *cieche.* Bisogna dunque render sensibili i concetti, ed intellettuali le intuizioni, ma senza mai scambiare le funzioni delle due facoltà; chè l'intelletto non può intuire, nè il senso pensare. Come dunque il senso in virtù di certe norme o forme sue proprie fa delle sensazioni una sintesi, che è l'intuizione; così l'intelletto in virtù d'altre forme o norme sue unisce le intuizioni in un'altra sintesi, che è il concetto. E come nelle intuizioni si distingue un elemento empirico o la

Digitized by Google

materia, ed un elemento puro o la forma; così nei concetti. E nei concetti, non altrimenti che nelle intuizioni, si trova l'elemento puro o *a priori* facendo astrazione dalla loro materia, e considerando solo la sintesi che li forma. Or questa sintesi è il *giudizio;* onde per conoscere tutte le forme pure dell'intelletto basterà determinare tutte le specie de' giudizj, cioè fermare, astraendo da ogni loro contenuto o materia, i varj modi con cui l'intelletto unisce i concetti, ossia le norme con cui l'intelletto procede nel giudicare. Esse sono le forme radicali *a priori* del giudizio, sotto le quali si riducono tutte le specie di giudizj possibili. E ciascuna specie di giudizio corrisponde ad uno dei concetti supremi e primitivi, che si chiamano *categorie;* dunque tante sono le categorie dell'intelletto, quante le forme pure del giudizio.

Indi la gran questione dell'*Analitica:* dacchè le categorie son forme subjettive dell'intelletto, non dateci punto da nessuna esperienza, come si può mai attribuire ad esse un valore objettivo, cioè riporre in esse la condizione della possibilità d'ogni conoscenza degli oggetti? E la soluzione kantiana è una teoria analoga a quella dell'*Estetica.* Come vi son forme *a priori* del senso (spazio e tempo), con cui necessariamente convengono tutti i fenomeni possibili, perchè questi non possono esser intuiti se non per via di quelle; così vi son forme *a priori* dell'intelletto (categorie), a cui devono necessariamente conformarsi tutti li oggetti possibili, perchè questi non possono esser pensati se non sotto di quelle. E come nell'intuizione è empirica la materia (sensazioni), ma pura la forma (unione di varie sensazioni in una intuizione mercè lo spazio ed il tempo); così nel concetto la materia (i fenomeni) è data dal senso, ma la forma (l'unione dei fenomeni in un concetto mediante le categorie) è un atto spontaneo dell'intelletto. Or ogni *unione* presuppone l'*unità;* poichè non si può unire più cose se non inquanto si dà loro una certa forma d'unità. Dunque non potrebbe

Digitized by Google

l'intelletto unire i fenomeni sì varj e moltiplici, se prima d'ogni unione o sintesi (giudizio) non avesse in sè *a priori* le categorie, o certi concetti puri, primitivi, quali forme di unità per tutte le classi de' fenomeni.

Ma questa sintesi è di due specie. O l'unione di più intuizioni vale soltanto per *una coscienza individuale,* cioè consiste in una sequela di sensazioni, unite in una serie temporanea che costituisce l'*io empirico:* e allora la sintesi è formata unicamente dallo stato particolare di un individuo; è un *giudizio di percezione,* senz'altro nesso de' fenomeni che quello di successione, e senz'altro valore che subjettivo. Ovvero l'unione di più intuizioni vale per tutti, per *la coscienza universale:* e allora all'io empirico (individuo, fenomeno) subentra l'io puro (trascendentale), cioè non più un io che si sente passivo, ma un io che si fa attivo; non più sola successione, ma congiunzione di fenomeni, che ha luogo non più *in una coscienza,* ma *nella coscienza.* E allora la sintesi non è fatta dall'*io sento,* ma dall'*io penso;* e forma dell'unione non è la modificazione del senso, ma l'attività dell'intelletto che congiunge i termini del giudizio. Non si afferma soltanto *per sè,* ma *per tutti* universalmente; onde un giudizio, non più subjettivo o *di percezione,* ma objettivo o *di esperienza.* Dunque l'esperienza si fa con l'applicazione delle categorie alle intuizioni o percezioni; è un giudizio che *objettivizza* o produce il suo oggetto; chè l'esser oggettivo per Kant non vale già esistere fuori della coscienza, ma esser indipendente dall'individualità del suggetto, e conforme ad una legge impersonale.

Or che cosa può mai legitimare cotesta applicazione delle categorie agli oggetti dell'esperienza, anche a quelli che non cadono sotto la nostra apprensione? per es., stabilire *a priori,* che nessuna esperienza può mai contradire al principio di causalità? È, risponde Kant, la legge che solo da quest'applicazione nascono

Digitized by Google

li oggetti stessi dell'esperienza. Quindi come nell'*Estetica* son valide le proposizioni *a priori* della matematica pura, perchè il loro oggetto è un produtto delle forme suggettive del senso (tempo e spazio); così nell'*Analitica* son validi i giudizj *a priori* della fisica pura, perchè l'oggetto loro è un produtto delle forme suggettive dell'intelletto (categorie). E come là le intuizioni, così quà i concetti sono applicabili soltanto al mondo dei fenomeni, perchè l'uso delle categorie è solo giustificato dal non esser possibile senza di esse veruna esperienza; onde non possono applicarsi se non agli oggetti possibili dell'esperienza, che sono appunto i fenomeni. Dunque come per la sintesi delle sensazioni nel fenomeno vale la legge, che nulla può in esso repugnare ai principj della geometria; così per l'unione dei fenomeni nel concetto vale la legge, che nulla in esso può repugnare al principio di causalità. E come l'uso delle forme del senso, così l'uso delle categorie dell'intelletto, perchè circoscritto nel mondo dei fenomeni, non può mai toccare al mondo de' noumeni (delle cose in sè).

L'*Analitica* pertanto conferma, e non emenda le conclusioni dell'*Estetica*. Ecco la cognizione ancora e sempre ristretta nei limiti del sensibile: l'aggiunta dell'intelletto al senso muta la forma, e non già la materia della cognizione. Tutto ciò che non può sensitivamente intuirsi, non può intellettualmente conoscersi. E le stesse cose sensibili non possiam mai conoscerle *quali sono in sè*, mà sempre e solo *quali sono in noi*, che in linguaggio kantiano significa *quali le faciamo noi stessi*, in virtù delle forme suggettive che loro applichiamo. Laonde in questa teoria della cognizione l'oggetto non ha più nulla di propriamente oggettivo; la realtà non ha più nulla di veramente reale; poichè l'oggetto è una forma della coscienza, e la realtà una specie di concetto, senza punto mai d'altro valore che suggettivo.

La sustituzione poi di un *io puro* all'*io empirico* non

Digitized by Google

giova ad assodare la cognizione, ma ne raddoppia la nullità. Perocchè se v'ha principio chiaro e solenne e costante nel criticismo, si è questo: che tutta quanta la realtà è empirica; onde nessuna cosa, e però nè anche l'uomo non ha esistenza reale se non come fenomeno. Fondare adunque il valore universale della cognizione nell'*io puro* in luogo dell'*io empirico*, vuol dire che alla prima nullità della cognizione, inquanto è un fenomeno suggettivo d'un suggetto fenomenico (un fenomeno d'un fenomeno), è da aggiungere la seconda nullità, inquanto è uno stato ideale d'un suggetto ideale, che nel dizionario kantiano significa un'illusione di un'illusione, un nulla di nulla. Il che in buon vulgare si traduce così: — L'uomo come uomo reale è incapace di conoscere razionalmente nessuna cosa; ma l'uomo come uomo imaginario, cioè spogliato della natura umana e posto fuori d'ogni condizione d'esistenza animale e spirituale, è capacissimo di conoscere razionalmente ogni cosa.

L'*Analitica* riesce dunque a negare la realtà della cognizione ancor più e peggio che l'*Estetica*. Questa la negava facendo la cognizione tutta suggettiva: una cognizione che non ci porta a conoscere le cose quali sono nella loro oggettiva realtà, è cognizione di nulla, non è cognizione. Ma quella vien a rinegarla anche nella sua fenomenalità suggettiva; poichè l'attribuisce ad un *io puro*, cioè ad un suggetto che non è un suggetto, non è un ente ch'esista in natura, ma è un *ens rationis* da riporre fra le più vane e vuote entità, che siensi mai affibbiate agli scolastici.

179. Questo suggettivismo, che si risolve in un pretto *agnosticismo*, trova men che mai qualche correzione e temperamento nella *Dialettica*, parte terza della *Critica* kantiana, analisi della ragione quale facoltà conoscitiva suprema, a cui è così subordinato l'intelletto, come all'intelletto il senso. Al senso appartengono le intuizioni, all'intelletto i concetti, e alla ragione le *idee*.

Digitized by Google

E le idee per Kant sono sintesi tanto superiori ai concetti, quanto i concetti alle intuizioni. Se l'uomo non fosse altro che senso e intelletto, se ne resterebbe chiuso per sempre nel campo dell'esperienza possibile, il quale sarebbe *tutto* per lui: nel sensibile sarebbe circoscritto *tutto l'essere.* Ma l'uomo è anche ragione; e la ragione cerca qualche cosa di più, cerca quel che è *oltre e sopra d'ogni essere.* Il sensibile, inquanto comprende tutto quel che si può conoscere mercè il concorso del senso e dell'intelletto, è il fenomeno; ed il fenomeno è per sè stesso una relazione (l'apparire d'un oggetto ad un suggetto, d'una cosa ad una mente): dunque il campo del conoscibile è quello del *relativo.* Or la ragione non si ferma lì. Dacchè il relativo è sempre un *condizionato,* e come tale presuppone sempre un principio o condizione dell'essere suo; la ragione pensa, cerca, oltre tutto il condizionato o relativo, un *incondizionato* o *assoluto.* L'assoluto adunque è fuori d'ogni esperienza e conoscenza possibile; non è intuizione, non è concetto, ma *idea;* e la ragione non potendo determinarlo in forma di teorema, è ridutta a specularlo soltanto in forma di questione, cioè a pensare qualche cosa d'incognito per condizione e principio d'ogni conoscenza. Il che vien espresso nella formula kantiana: L'idea o l'assoluto non è un *principio costitutivo* della conoscenza, ma soltanto un *principio regolativo* della ragione.

Or bene, la ragione come facoltà delle idee o dell'assoluto è suggetta ad un'illusione naturale, inevitabile. Scambia il pensare co 'l conoscere; prende i fenomeni per le cose in sè; applica a queste le categorie proprie di quelli; trasferisce la realtà delle cose sensibili alle cose trascendentali; ossia conclude fallacemente dal relativo all'assoluto. Ed origine della fallacia è questo principio: Nella cognizione relativa e condizionata dell'intelletto dee trovarsi l'incondizionato o l'assoluto, che la porti ad unità perfetta; o in altri termini: dato il condizionato, è anche data la

Digitized by Google

serie totale delle condizioni, e quindi l'assoluto. Ma questo principio, nel sistema kantiano, è d'ordine ideale o suggettivo, e non d'ordine reale, oggettivo; onde il passaggio dall'uno all'altro è illusorio, è un sofisma. Ed a mettere in chiaro questa sofisticazione naturale e universale, Kant classifica tutte le *idee* della ragione sotto tre capi:

a) *Idea psicologica,* ossia unità assoluta del suggetto pensante, materia della psicologia razionale;

b) *Idea cosmologica,* ossia unità assoluta di tutte le condizioni de' fenomeni, tema della cosmologia razionale;

c) *Idea teologica,* ossia unità assoluta del principio di tutte le cose, oggetto della teologia razionale.

Indi una critica della psicologia razionale, che s'intitola: *Dei paralogismi della ragion pura;* perchè intende dimostrare, che tutte le sue conclusioni intorno alla natura dell'anima umana ed al suo essere sustanziale, semplice, identico ed uno, immateriale e incorrottibile, spirituale ed immortale, sono essenzialmente sofistiche, siccome derivate da raziocinj che scambiano l'apparenza con la realtà, o saltano dall'essere in senso logico all'esistere in senso fisico, dall'esistenza suggettiva all'oggettiva: paralogismi inevitabili finchè s'attribuisce all'anima un'esistenza realmente sustanziale, in luogo di un'esistenza semplicemente fenomenica.

Poi una critica della cosmologia razionale, che si intitola: *Delle antinomie della ragion pura;* perchè mira a dimostrare, che tutte le sue conclusioni intorno alla natura del mondo, alla sua durata, grandezza, sustanza, causa, attività, sono essenzialmente contradittorie, cioè provano con raziocinj d'egual valore la tesi e l'antitesi, il sì e il no sopra d'ogni punto: contradizioni insolubili quando si ammette la sussistenza o realtà oggettiva del mondo (il mondo come noumeno o cosa in sè, esistente fuori e senza della nostra rappresentazione), perchè allora l'affermazione della tesi

Digitized by Google

costringe alla negazione dell'antitesi, e viceversa. Ma contradizioni facilmente risolute quando si tenga il mondo per una rappresentazione suggettiva o fenomeno; perchè allora tesi ed antitesi possono e devon negarsi come false ambedue: le prove dell'una valgono quelle dell'altra, perchè non valgon nulla nè le une, nè le altre.

Da ultimo, una critica della teologia razionale, che s'intitola: *Dell'ideale della ragion pura;* perchè vuol dimostrare, che la tendenza nativa della ragione ad un conoscimento perfetto le suggerisce l'idea di *un tutto d'ogni realtà possibile,* ch'esclude ogni specie di negazione o limitazione. L'idea di questo tutto si trasforma poi in quella di un Ente assoluto, individuato, *ens realissimum;* onde l'*idea* diviene un *ideale,* cioè s'individua *realizzandolo* o *sustanziandolo* in un suggetto metafisico, da cui come da un tutto assoluto si deriva ogni condizionato o limitato. E così quell'ideale diviene il *prototipo* perfetto di tutte le cose, e queste son copie difettive di quello; diviene l'Ente primo e sommo, l'Ente degli enti, e quindi unico, necessario, infinito, eterno.... cioè Dio. Ma la ragione attribuendo a questo *ideale* un'esistenza *reale,* appropria ad un noumeno ciò che conviene solo al fenomeno, ossia commette nell'idea teologica lo stesso sofisma che nell'idea psicologica e nell'idea cosmologica. Essa però quasi consapevole di far qui un salto temerario, moltiplica i suoi sforzi per giustificare una tal *subrepzione.* Indi le così dette *prove dell'esistenza di Dio:* ma tutte fallaci, perchè tutte inette a provare la realtà oggettiva d'un ideale, che ha soltanto un'esistenza suggettiva nel nostro pensiero.

In conclusione adunque la critica della ragione nella *Dialettica* riesce ancor più negativa di quella dell'intelletto nell'*Analitica* e del senso nell'*Estetica.* Perocchè alle funzioni del senso e dell'intelletto vien tolto bensì ogni valore oggettivo e reale, ma è pur concesso un valore conoscitivo nell'ordine delle intuizioni e dei

Digitized by Google

concetti; laddove le funzioni della ragione son chiuse formalmente nell'assurdo. Suo officio naturale in psicologia è il paralogismo, in cosmologia la contradizione, in teologia l'*idealizzazione,* una specie di vaneggiamento o sonnambulismo, in cui la poveretta si rannicchia per sottrarsi alla fatalità dei paralogismi e delle contradizioni. Ma ad una ragione che sa di essere naturalmente condannata a paralogizzare, a contradirsi, a vaneggiare su d'un tema qualsiasi, non resterebbe altro partito ragionevole che un solo: rinunciare per sempre all'uso del raziocinio!

Così il criticismo kantiano riesce ad un ultimo costrutto, che è il rovescio del suo primo assunto. Egli doveva essere una teoria trascendentale della cognizione, cioè stabilire *a priori* con rigore apodittico le condizioni della possibilità del sapere umano, per dargli una base tanto salda e inconcussa da non aver più a temere nè dogmatismo nè scetticismo. E le ha stabilite in modo, che tutta la cognizione sensitiva consiste in intuizioni suggettive, tutta la intellettuale in concetti non men suggettivi, e tutta la razionale in idee più che mai suggettive; cioè nè senso, nè intelletto, nè ragione non valgono a farci conoscere *in realtà* nessuna cosa; e per ciò la condizione universale e necessaria di tutta quanta la nostra cognizione si è di non poter veramente e propriamente *conoscere* nulla.

180. Poichè dunque il criticismo kantiano con la sua dottrina della cognizione in generale non poteva più offrirci la via di scampo che io cercava; rimane a vedere come e perchè non l'apra nè pure con la sua dottrina su la cognizione dell'Assoluto in particolare.

Nella *Critica della R. P.* essa occupa la terza parte, la *Dialettica,* con le sezioni in cui è suddivisa. Ma su la prima che tratta dell'assoluto come *idea psicologica,* e su l'ultima che lo considera come *idea teologica,* avremo da trattenerci più opportunamente in

Digitized by Google

[illegible] di riesaminare exprofesso [illegible] dell'anima e dell'esistenza [illegible] a discutere quella che [illegible] come *idea cosmologica*, e che [illegible] alla nostra questione: Se dal- [illegible] qual serie totale de' fenomeni, [illegible] e relativi, si possa legitima- [illegible] di un Ente assoluto.

[illegible] a sostenere che la que- [illegible] dell'antica metafisica (cioè [illegible] un'esistenza non meramente fe- [illegible] sustanziale), non ammette [illegible] fuorchè il labirinto delle sue [illegible] che circa l'esistenza dell'asso- [illegible] argumenti d'egual forza, [illegible] che affermano ed *an-* [illegible] cosa. Or bene, è egli vero [illegible] naturalmente portata e logicamente [illegible] Vediamo.

[illegible] chi no'l sa? son quattro; [illegible] attinenza più diretta la [illegible] però il nostro esame [illegible]

[illegible] *Il mondo ha comincia-* [illegible] *nello spazio.* E le con- [illegible] *non ha nè comin-* [illegible] *così di tempo come* [illegible] e vera, e la sua *prova* è [illegible] sia d'egual valore, e [illegible] sia davvero condannata per legge [illegible]

[illegible] consta di due parti: l'una con- [illegible] l'altra l'*infinità di spazio.* [illegible] « Suppongasi che il mondo abbia [illegible] poichè il cominciamento è un'esi- [illegible] un tempo in cui la cosa non è, [illegible] un tempo in cui il mondo non

« era, cioè un tempo vuoto. Ora non è possibile in un « tempo vuoto il cominciare di nessuna cosa; perchè « nessuna parte di un tal tempo ha in sè prima di « un'altra una condizione distintiva dell'esistenza, an- « zichè della non-esistenza (sia poi ch'essa incominci « da per sè o per un'altra causa). Dunque possono « bensì nel mondo incominciare parecchie serie di cose, « ma il mondo stesso non può aver cominciamento; e « per conseguente rispetto al tempo passato è infinito ».

Tutta la forza di quest'argumentazione sta nella proposizione ipotetica, che tien luogo di maggiore: Se il mondo ebbe cominciamento, alla sua esistenza dovette precedere un tempo vuoto. Or bene, questa proposizione è falsa; perchè tra l'antecedente e il conseguente non c'è un nesso necessario, anzi non c'è nesso alcuno. Il tempo non è un ente, ma una condizione degli enti che hanno un'esistenza successiva, cioè un'esistenza che si vien attuando in una successione continua di atti, stati, modi, fenomeni. Dunque il tempo non esiste, se non inquanto esistono enti che hanno una durata temporanea. Esso incomincia e finisce con loro: posto che non esistesse ancora o non esistesse più nessun ente temporaneo, non potrebbe esistere nè anche il tempo (1).

E non potrebbe esistere, nè secondo il realismo che gli dà un valore oggettivo, riguardandolo come una proprietà delle cose stesse; nè secondo l'idealismo che gli attribuisce soltanto un valore suggettivo, riguardandolo come una categoria dell'intelletto o una forma del senso. Perocchè nel primo sistema non può esistere il tempo se non nelle cose e con le cose; e nel secondo, se non nella mente e con la mente. Ora prima che il mondo avesse principio, non esisteva nessuna cosa che avesse esistenza temporanea, nessuna

(1) Tal era la sentenza magistrale di S. Agostino: « Fidenter « dico, quod si nihil praeterisset, non esset praeteritum tempus; « et si nihil adveniret, non esset futurum tempus; et si nihil « esset, non esset praesens tempus ». Confess., lib. XI, c. 14.

Digitized by Google

mente che percepisse le cose in forma temporanea: dunque l'esistenza del mondo non poteva essere preceduta dall'esistenza di nessun tempo, nè pieno nè vuoto. Laonde il concetto stesso di *esistenza d'un tempo* vuoto è così assurdo, come quello di *esistenza del nulla* (1).

(1) Questa pretesa dimostrazione dell'eternità del tempo l'avea già tentata Aristotele nel lib. VIII della Fisica; e S. Tomaso la ripeteva con mirabile chiarezza e precisione ne' suoi Commentarj alla Metafisica, lib. XII, lect. V. « Ostensum est « in VIII Physic., quod motus est sempiternus simpliciter. Et « videtur impossibile quod tempus non sit sempiternum. Quia « si tempus aliquando incepit aut aliquando desinet, sequetur « quod prius fuerit non esse temporis (il *tempo vuoto* di Kant) « quam tempus; et iterum, quod posterius erit non esse temporis « quam tempus. Sed hoc non potest esse, ut videtur; quia non « est possibile esse prius et posterius nisi sit tempus, cum nihil « aliud sit tempus nisi numerus prioris et posterioris in motu. « Et sic sequeretur, quod tempus fuerit antequam inciperet esse, « et quod sit postquam esse desierit. Videtur igitur necesse quod « tempus sit sempiternum. Et si tempus est continuum et sem- « piternum, necesse est quod motus sit continuus et sempiter- « nus; quia motus et tempus aut sunt idem, ut quidam posuerunt, « aut tempus est aliqua passio motus, ut rei veritas habet ».

Or bene, S. Tomaso con tutta la sua fedeltà e devozione al *Filosofo*, nega il valore apodittico di cotesta dimostrazione, e ne chiarisce la fallacia in questi termini: « Sed tamen sciendum, « quod rationes ab eo inductae in VIII Physic., ex quarum sup- « positione hic procedit, non sunt demonstrationes simpliciter, « sed probabiles rationes. Nisi forte sint demonstrationes contra « positiones antiquorum naturalium de inceptione motus, quas « destruere intendit. Et praetermissis aliis rationibus quas hic « non tangit, manifestum est quod ratio, quam hic ponit ad pro- « bandum sempiternitatem temporis, non est demonstrativa. « Non enim, si ponimus tempus quandoque incepisse, oportet « ponere *prius* nisi quid imaginatum (*tempo imaginario*). Sicut « cum dicimus quod extra caelum non est corpus, quod dicimus « *extra* non est nisi quid imaginatum (*spazio imaginario*). Sicut « igitur extra caelum non oportet ponere locum, quamvis *extra* « videatur locum significare; ita non est necessarium quod tem- « pus sit prius quam incipiat, vel postquam desinet, licet *prius* « et *posterius* videantur tempus significare. Sed quamvis rationes « probantes sempiternitatem motus et temporis non sint demon- « strativae ex necessitate concludentes; tamen ea quae hic pro- « bantur de sempiternitate et immaterialitate primae substantiae,

Digitized by Google

Quella proposizione ipotetica va dunque corretta e riformata così: Se il mondo ebbe cominciamento, lo ebbe anche il tempo: dovette dunque all'esistenza del mondo e del tempo precedere l'esistenza di un ente d'essenza tutta diversa da quella degli enti mondani e temporanei; di un ente, la cui esistenza non ha durata successiva nè limitata; di un ente eterno ed infinito, di un Assoluto, principio primo, supremo, incondizionato del mondo, e con esso del tempo e di tutta quanta la realtà temporanea.

Quanto poi alla proposizione minore, la vale ancor

« ex necessitate sequuntur. Quia si non fuerit mundus aeternus, « necesse est quod fuerit productus in esse ab aliquo praeexi- « stente. Et si hoc non sit aeternum, oportet iterum quod sit « productum ab aliquo. Et cum hoc non possit procedere in « infinitum, ut supra in II probatum est, necesse est ponere ali- « quam substantiam sempiternam, in cujus substantia non sit « potentia, et per consequens immaterialem ».

E nella quest. III De Potentia, art. 1, difendendo la *creazione dal nulla,* S. Tomaso riconferma la stessa dottrina. Propostasi per 10ª l'objezione seguente: « Quod ex nihilo factum « est, habet esse post non esse. Est ergo considerare aliquod « instans in quo ultimo non est, ex quo non esse desinit; et « aliquod in quo primo est, ex quo esse incipit. Aut ergo est « unum et idem instans, aut diversa. Si idem, sequitur duo con- « tradictoria esse in eodem instanti; si diversa, cum inter duo ins- « tantia sit tempus medium, sequitur aliquid esse medium inter « affirmationem et negationem: nam non potest dici non esse « post ultimum instans in quo non fuit, nec esse ante primum « instans in quo fuit. Utrumque autem est impossibile, scilicet « contradictionem esse simul, et eam habere medium. Igitur « impossibile est aliquid fieri ex nihilo ». La risolve così: « Ad « decimum dicendum, quod cum fit aliquid ex nihilo, esse quidem « ejus quod fit, est primo in aliquo instanti; non esse autem non « est in illo instanti, nec in aliquo reali, sed in aliquo imaginario « tantum. Sicut enim extra universum non est aliqua dimensio « realis, sed imaginaria tantum, secundum quam possumus di- « cere quod Deus potest aliquid facere extra universum, tantum « vel tantum distans ab universo; ita ante principium mundi non « fuit aliquod tempus reale, sed imaginarium; et in illo possibile « est imaginari aliquod instans, in quo ultimo fuit non ens. Nec « oportet quod inter ista duo instantia sit tempus medium, cum « tempus verum et tempus imaginarium non continuentur ».

Digitized by Google

meno della maggiore; poichè non solo ribadisce l'*esistenza d'un tempo vuoto* (cioè d'una successione senza nulla che si succeda, d'una durata senza nulla che duri), ma v'aggiunge che in qualche parte del tempo vuoto dovrebbe trovarsi la condizione dell'esistenza del mondo, se la sua esistenza avesse principio. Il che, in altri termini, riesce a questo discorso veramente trascendentale: Se il mondo cominciasse ad esistere, la ragione della sua esistenza non potrebb'essere altro che il nulla; ma il nulla non ha in sè, in nessuna delle sue parti cotesta ragione; dunque il mondo è eterno. — Or questo non è filosofare, ma favoleggiare, *Tempo vuoto* è un *tempo imaginario,* una pretta finzione della fantasia; e però un discorso che ripone in essa tutto il suo fondamento, non è una dimostrazione, ma una favola. E peggio che favolosa è ancor quella parentesi, ove si ammette con piena indifferenza che una cosa incominci ad esistere da per sè, o per opera di una causa: quasi che fossero due cose egualmente probabili un'assurdità ed un assioma! E questo bel modo di ragionare ci si offre a modello del procedere normale della ragione umana, dall'autore di una *Critica della ragione pura,* che intendeva di correggere e riformare la logica naturale del genere umano!

182. Passiamo alla prova della seconda parte: « Suppongasi da prima il contrario, che cioè il mondo sia « finito e limitato di spazio: esso allora trovasi in uno « spazio vuoto che non ha limiti. Ci sarebbe dunque « non solo una relazione delle cose *nello spazio,* ma « anche delle cose *allo spazio.* Ora poichè il mondo « è un tutto assoluto, fuori del quale non si dà oggetto « d'intuizione (percezione), e quindi nè pur correlativo « del mondo, con cui esso stia in relazione; così la « relazione del mondo allo spazio vuoto sarebbe una « relazione di esso a *nessun oggetto.* Ma una tal re- « lazione, e quindi anche la limitazione del mondo per

Digitized by Google

« via dello spazio vuoto, è nulla: dunque il mondo non « è punto limitato di spazio, ossia per rispetto all'e- « stensione è infinito. »

Quest'argumentazione pecca della stessa fallacia dell'altra. Tutta la sua forza consiste parimente nella maggiore ipotetica: Se il mondo è limitato di spazio, la sua esistenza presuppone uno spazio vuoto ed infinito, nel quale esso sia circoscritto. — Or anche questa proposizione è falsa. Lo spazio, come il tempo, non è un ente che esista o possa esistere fuori e senza del mondo. Prima e fuori d'ogni oggetto percettibile e d'ogni suggetto percettivo, non esiste e non può esistere nè spazio, nè tempo (1). E l'*esistenza d'uno spazio vuoto* è ancora un'assurdità come l'*esistenza d'un tempo vuoto,* perchè sinonima parimente di *esistenza del nulla.* Lo spazio come il tempo cominciò ad esistere co'l mondo, e non ha esistenza reale fuorchè negli enti e con li enti che compongono il mondo. Uno spazio vuoto, come un tempo vuoto, non è altro che una rappresentazione imaginaria del nulla; e non si può dire che il mondo è circoscritto da uno spazio vuoto, cioè dal nulla, se non inquanto si imagina lo spazio vuoto, ossia il nulla, come un immenso recipiente, ove è contenuto il mondo. Ma è una rappresentazione affatto illusoria, la quale tanto conviene alla fantasia, quanto repugna alla ragione; poichè il nulla non può essere contenente o recipiente di nulla; onde non si può concepire il mondo campato ed allogato in uno spazio vuoto, se non a patto di dare al nulla una realtà, un'esistenza, ed anzi di sovraporlo a tutte le realtà, a tutte le esistenze. Come adunque non v'ha nesso alcuno fra il mondo limitato di tempo e l'esistenza di un tempo vuoto, così nè pure fra il mondo limitato di spazio e l'esistenza d'uno spazio vuoto (2).

(1) « Inanes, dichiarava ancora S. Agostino, esse hominum « cogitationes, quibus infinita imaginantur loca, cum locus « nullus sit praeter mundum ». De Civit. Dei, lib. XI, c. 5.

(2) Su questo punto S. Tomaso non avea più da emendare

Digitized by Google

Egli è poi singolare, che dopo d'avere largita allo spazio vuoto l'*esistenza,* Kant gli rifiuti ogni *relazione.* A me pare un'incongruenza manifesta; poichè quando s'è digerita la prima, non c'è più difficultà ad inghiottirsi la seconda. Se lo spazio vuoto esiste, oh! perchè mai non potrà essere il termine d'una relazione? Perchè, secondo Kant, sarebbe una relazione *a nessun oggetto.* Ma o *nessun oggetto* si prende in senso assoluto, per equivalente di *nulla:* e allora è da negare insieme con la relazione anche l'esistenza; altrimenti si verrebbe a dire, che lo spazio vuoto è nulla, perchè non è nessun oggetto; ma è qualche cosa, perchè esiste. O invece si prende *nessun oggetto* in senso relativo, per dire nessun oggetto materiale, corporeo, sensibile....: e allora è da affermare insieme con l'esistenza anche la relazione; altrimenti si verrebbe

Aristotele, ma soltanto da commentarlo: De Caelo, lib. I, lect. XXI: « Postquam Philosophus ostendit, quod extra caelum « non est aliquod corpus sensibile, nec potest esse, hic ostendit « quod extra caelum non est aliquod eorum quae consequuntur « ad corpora sensibilia; » cioè « quod extra caelum neque est « locus, neque vacuum, neque tempus. — Probat propositum, « primo quidem quantum ad locum. In omni enim loco possi- « bile est existere corpus; alioquin locus esset frustra. Sed « extra caelum non est possibile existere aliquod corpus, ut « probatum est (Lect. XX); ergo extra caelum non est vacuum. « Illi enim qui ponunt vacuum, definiunt vacuum esse locum, in « quo non existit corpus, sed possibile est esse. Ergo extra « caelum non est vacuum. »

Ed a confermare la tesi aristotelica S. Tòmaso riferisce e ribatte un'objezione degli stoici, di cui sogliono valersi anche i moderni sostenitori dell'infinità dello spazio: « Est autem « sciendum, quod stoici posuerunt vacuum infinitum, in cujus « quadam parte est mundus; et ita relinquitur, secundum eos, « quod extra extremam circumferentiam sit vacuum. Quod qui- « dem tali imaginatione probare volebant. Si enim esset aliquis « in extrema circumferentia caeli, aut posset extendere manum « suam, aut non. Si non posset, ergo impediretur ab aliquo ex- « trinseco existente; et redibit eadem quaestio de illo extrinseco: « si in extremo ejus aliquis existens posset ultra manum por- « rigere; et ita vel procederetur in infinitum, vel veniretur ad « extremum corpus, ultra quod homo ibi existens non posset

Digitized by Google

ad ammettere, che lo spazio vuoto esiste bensì, perchè è un qualche oggetto; ma non esiste, perchè non può esser termine di nessuna relazione.

Pertanto la seconda proposizione ipotetica va, come la prima, emendata e rifatta così: Se il mondo nella sua estensione ha limiti, li ha pure lo spazio; e perciò l'esistenza del mondo e dello spazio presuppone l'esistenza di un Ente assolutamente inesteso, assolutamente semplice ed uno, principio primo e supremo e incondizionato del mondo, e con esso dello spazio e di tutta quanta la realtà estesa.

183. Nè l'*osservazione* che aggiunge Kant a questa prima *antitesi*, reca verun sostegno o rinforzo alla sua dimostrazione. Egli anzitutto rammenta la dottrina de' filosofi, che reputano possibile la limitazione del mondo quanto allo spazio ed al tempo, senza che

« manum porrigere. Quo dato, sequitur quod extra id possit « esse corpus; et cum non sit, extra erit vacuum ». E recata in prima una risposta insufficiente del commentatore Alessandro, ripiglia: « Et ideo oportet aliter dicere, sicut ipse etiam dicit, « quod manum suam extra extendere non posset homo in ex- « trema circumferentia constitutus, non propter extrinsecum « impediens, sed quia de natura omnium corporum naturalium « est quod contineantur infra extremam circumferentiam caeli; « alioquin caelum non esset universum. Unde si esset aliquod « corpus, quod non deberet a corpore caeli sic contineri, id « nihil prohiberet esse extra caelum, sicut substantiae spirituales, « ut infra dicetur. Quod autem non sit vacuum extra caelum, « probat Alexander: quia aut illud vacuum erit finitum, aut « infinitum. Si finitum, oportet quod alicubi terminetur; et re- « dibit eadem quaestio, utrum extra id possit aliquis manum « extendere. Si autem sit infinitum, aut ergo ista potentia vacui « erit frustra, aut oportebit ponere corpus infinitum, quod possit « recipi in infinito vacuo. Item, si sit vacuum extra mundum, « similiter se habet mundus ad aliam partem vacui, sicut ad « istam in qua est mundus: ergo ista non est proprie locus ejus: « nulla ergo est causa quare in hac parte vacui maneat. Si « autem mundus non feratur magis ad unam partem quam ad « aliam, quia in vacuo non est differentia; fertur ergo ad omnem « partem: et ita mundus destruetur ». V. anche Physic., lib. VIII, lect. II.

Digitized by Google

perciò sia necessario ammettere l'assurdità d'un tempo assoluto prima del cominciamento del mondo, nè d'uno spazio assoluto oltre il confine del mondo. Ed approva anzi espressamente la seconda parte di questo argumento, ch'egli attribuisce alla scuola leibniziana; perchè riponendo, com'essa fa, lo spazio in una semplice forma dell'intuizione o percezione esterna, è chiaro che lo spazio non ha valore oggettivo, non è cosa esistente per sè (non è un ente, ma un non-ente); e quindi non può determinare in alcun modo la realtà delle cose. Lo stesso discorso vale per rispetto al tempo.

Ma che soggiunge poi egli a difesa della sua dimostrazione? Nulla, poichè si tien pago a ripetere, che pur concedendo a' leibniziani la loro teoria, « è non-« dimeno incontrastabile, che bisogna necessariamente « ammettere questi due non-enti, lo spazio vuoto e il « tempo vuoto, prima del mondo, ove si ammetta un « limite del mondo quanto allo spazio ed al tempo ». *Bisogna necessariamente?* Ma di questa necessità egli non addusse mai, nè prima nè ora, veruna prova: asserì qual principio evidente od assioma la sua proposizione ipotetica, senza legitimare o giustificare in alcun modo il nesso fra il suo antecedente e il suo conseguente; e ne tirò senz'altro l'illazione, che gli occorreva al suo assunto. Ma noi abbiam veduto, com'è troppo facile a vedere, che l'illazione è fallace, perchè il nesso è arbitrario e fittizio. A legitimarlo converrebbe dimostrare, che la limitazione del mondo nel tempo e nello spazio ha per conseguente necessario la preesistenza d'un tempo e spazio vuoto fuori del mondo; ovvero che questa esistenza d'un tempo e spazio vuoto ha per antecedente necessario quella limitazione del mondo. Ora lo stesso Kant confessa che tempo e spazio vuoto son *due non-enti*, cioè son nulla; dunque non posson essere il conseguente di nessun antecedente, nè la condizione di nessun condizionato. Il non-ente, il nulla appartiene all'ordine de' concetti, e non delle cose; perchè è una pura ne-

Digitized by Google

gazione; e la negazione è un atto che fa la nostra mente, e non un oggetto ch'esista nel mondo reale. Tempo e spazio, come il moto e il numero, la quantità e la materia, ecc., s'immedesimano co 'l mondo; han commune con esso il principio ed il limite; non esistono se non in esso e con esso. Parlare adunque d'un tempo e d'uno spazio esistenti prima e senza del mondo, gli è come parlare d'un moto esistente prima d'ogni cosa mobile, o d'un peso prima d'ogni cosa pesante.

Dall'esser finito il mondo nel tempo e nello spazio ne viene soltanto la conseguenza nostra, che dunque il tempo ha il suo cominciamento e lo spazio il suo limite. E dall'esser cominciato il tempo co 'l cominciare del mondo, e limitato lo spazio con la limitazione del mondo, ne segue, non già che debba esistere un tempo prima del tempo ed uno spazio fuori dello spazio, ma bensì che mondo e tempo e spazio non posson aver dato a sè stessi e devono aver ricevuto da un altro ente il loro cominciamento ed il loro limite; che quest'altro ente non può essere della stessa natura del mondo, e dev'essere anteriore e superiore ad ogni successione di tempo come ad ogni estensione di spazio; e che infine il cominciamento del tempo ed il limite dello spazio han per condizione l'esistenza d'un Ente, ch'esclude assolutamente la successione temporanea come l'estensione spaziale, ed è per sua essenza eterno ed infinito.

Soggiunge però Kant, che ad evitare l'assurdità del *vuoto infinito* non rimane se non « il sotterfugio d'ima-« ginarsi, in luogo del mondo sensibile, non so qual « mondo intelligibile; in luogo del primo comincia-« mento (un'esistenza, cui precede un tempo del non-« essere) figurarsi in generale un'esistenza, che *non* « *presuppone verun' altra condizione* nel mondo; in « luogo dei *confini* dell'estensione pensare *limiti* del-« l'universo, e così scansare il tempo e lo spazio ». In verità, non giungo a vedere come si possa qui parlare

Digitized by Google

di *sotterfugio*. Il nostro assunto, esplicito e formale, si è di provare che il concetto filosofico dell'esistenza ed essenza del *mondo sensibile* involge e richiama necessariamente quello di un *mondo intelligibile*, come dice Kant, o come diciam noi, di un Ente affatto immune da tutte le condizioni della *sensibilità*. Quali poi sieno i filosofi, che *in luogo d'un primo cominciamento si pensano in generale un' esistenza....* non so indovinare, come nè men so capire che razza di pensiero possa essere cotesta sustituzione. *Un' esistenza in generale* è una delle nozioni più astratte e vuote, che possa formarsi la nostra mente; e ripetere da essa il *primo cominciamento* del mondo sarebbe davvero un voler cavare tutta la realtà dal nulla. Nè è già il teismo che *si figuri*, come causa dell'origine del mondo, una esistenza in generale; ma *si figura* invece un Ente realissimo, il quale di certo *non presuppone veruna condizione nel mondo*, poichè il mondo non esiste ancora, e quindi non può essere condizione di nulla; ma ha in sè stesso, nella propria onnipotenza tutte le condizioni per dare al mondo l'esistenza, che gli ha destinata. E l'ultima sustituzione dei *limiti dell'universo* ai *confini dell' estensione*, che vuol mai dire? O qual differenza può mai esserci fra questi e quelli? Pronunciare che l'*universo ha limiti* o che l'*estensione ha confini*, non è forse nella nostra questione tutt'uno?

Il solo punto chiaro e vero nell'objezione kantiana si è, che ad evitare l'assurdità d'un tempo e spazio vuoto, bisogna *scansare il tempo e lo spazio*, ossia uscir fuori e salir sopra d'ogni esistenza successiva ed estesa, per afferrare l'esistenza di un Ente non temporaneo ed inesteso. E perchè no? perchè, replica Kant, « qui non si tratta se non del *mundus phaenomenon* e della sua grandezza, ove non si può affatto « prescindere dalle condizioni della sensibilità senza « abolire l'essenza di questo mondo ». Come! *non si può?* Ma anzi si deve *prescindere* dalle condizioni del tempo e dello spazio per poter trovare il principio del

Digitized by Google

mondo temporaneo ed esteso. Il *mundus phaenomenon*, il *mondo sensibile*, appunto perchè fenomeno, perchè sensibile, è di sua propria essenza finito e relativo; non è *ens a se*, ma *ens ab alio:* dunque la sua *essenza* non ci vieta, ma ci prescrive di cercare il suo principio fuori e sopra del tempo e dello spazio. E per conseguente *abolisce l'essenza* di questo mondo, non già chi per determinarne l'origine *prescinde* dalle condizioni di tempo e spazio, ma bensì chi si chiude in esse, cioè chi non riconosce che essendo finita la successione dell'uno come l'estensione dell'altro, dee l'una come l'altra aver la ragione e il principio della sua esistenza in un Ente, scevro d'ogni condizione successiva ed estensiva. Insomma, il mondo fenomenico e sensibile, come tale e perchè tale, è essenzialmente finito; dunque non esclude, ma richiede necessariamente un infinito; poichè il *finito* è termine d'una relazione, che non può stare senza l'altro termine che è l'*infinito:* a quel modo che non può stare l'*effetto* senza la *causa*, il *principiato* senza il *principio*, il *produtto* senza il *produttore*, la *statua* senza lo *statuario*, ecc. Come adunque sarebbe del tutto assurdo il procedere di chi volesse render ragione dell'effetto senza uscire dell'effetto stesso, ossia verrebbe ad abolire l'essenza dell'*effetto* chi non volesse risalire alla *causa;* così nella questione dell'origine del mondo l'assurdità non è mica dalla parte di chi esce fuori, bensì di chi resta dentro del tempo e dello spazio, vale a dire di chi, cercando la ragione e la causa del *limitato* o *condizionato*, si mette da per sè scientemente e volontariamente nell'impossibilità di trovare il *limitante* o la *condizione*.

Tant'è, ripiglia Kant, il mondo sensibile, se è limitato, «sta necessariamente nel vuoto infinito». Ma quel *vuoto* è nulla; e nel nulla non può starci nulla. Se dunque il mondo sensibile è limitato, vuol dire che è limitato parimente lo spazio (lo spazio reale, il solo che esista e possa esistere); e che perciò spazio e

Digitized by Google

mondo devon assolutamente la loro esistenza a qualche ente di natura opposta a quella dello spazio e del mondo.

« Se poi, soggiunge ancora Kant, si vuol prescin-
« dere da questo (vuoto), e quindi dallo spazio in ge-
« nerale qual condizione *a priori* della possibilità dei
« fenomeni, allora tutto il mondo sensibile sparisce. E
« pure nella nostra questione esso solo ci è dato ».
Questa proposizione, presa alla lettera, sarebbe una stravaganza più da farneticante che da filosofo. *Condizione a priori* in linguaggio kantiano ha un significato suggettivo, e non oggettivo; appartiene all'ordine ideale del pensiero, e non all'ordine reale della natura; vale insomma condizione da noi stabilita o conosciuta avanti d'ogni esperienza esterna ed interna. E però il senso letterale della proposizione sonerebbe così: La mente umana stabilisce o almen conosce *a priori* le condizioni della possibilità de' fenomeni o del mondo sensibile, — cioè, in buon vulgare: L'uomo ha creato il mondo, o almanco potrebbe averlo creato; giacchè la sua mente, come la mente divina creatrice, è l'esemplare e non la copia del mondo, è la maestra e non la scolara della natura; non ha bisogno di ap prendere dalla natura stessa del mondo quali sieno le condizioni e le leggi de' suoi fenomeni, ma prima che il mondo esistesse, o prima d'aver notizia veruna della sua esistenza, determina da per sè a quali condizioni e sotto quali leggi potrà e dovrà stare tutto quanto l'universo! — E in questa matta deificazione dell'uomo dovremmo noi ammirare la cima della filosofia sublime, una dialettica trascendentale?

Ma interpretata un po' largamente e benignamente, quella proposizione vorrebbe dire soltanto, in lingua commune, che non possiamo percepire sensibilmente, nè concepire intellettualmente nessun fenomeno del mondo, se non come esistente nello spazio, perchè l'esistenza nello spazio è condizione e proprietà essenziale d'ogni fenomeno. Benissimo! e poi? Ne segue

Digitized by Google

forse che dunque prima e fuori del mondo esista *uno spazio in generale?* In virtù della stessa legge gnoseologica, noi non possiamo nè anche percepire o concepire verun fenomeno, se non come determinato da una certa quantità e qualità: dovremo dunque ammettere che esista una quantità ed una qualità in generale, prima e fuori d'ogni cosa?

Se dunque per *spazio in generale* s'intende lo *spazio vuoto,* lo spazio detto communemente e così giustamente *imaginario*; sì, ne *prescindiamo;* perchè qualunque sia l'officio o valore suggettivo che gli si voglia appropriare, rispetto al mondo oggettivo e reale, di cui trattasi nel caso nostro, quello spazio è nulla, e non fa e non significa e non conta nulla. Dire adunque che senza di esso non c'è più il mondo, gli è come dire che senza del nulla non c'è più realtà. Se invece per *spazio* s'intende l'estensione che è occupata dal mondo, certamente il prescindere da esso farebbe *sparire il mondo,* perchè l'uno s'immedesima con l'altro. Ma noi qui non faciamo punto astrazione da questo spazio, come non la faciamo da questo mondo: lasciamo il mondo e lo spazio tal quale è; cerchiamo se debba aver limiti, o no; e poichè un'estensione *infinita in atto* è un'assurdità manifesta, ne concludiamo che dunque il mondo e con esso lo spazio è finito, e come tale non può esistere se già non esiste un Ente infinito.

184. Nell'altra antinomia si pone questa tesi: *Al mondo appartiene qualche cosa, che come sua parte o sua causa è un Ente assolutamente necessario.* E si contrapone quest'antitesi: *Non esiste nessun Ente assolutamente necessario nè nel mondo, nè fuori del mondo come sua causa.* Anche qui vera è per noi la tesi, ed apodittica la sua prova, non già quella recata da Kant che in parte, come vedremo, è erronea, sibbene quella esposta ripetutamente da noi conforme alla dottrina generale e tradizionale delle antiche scuole.

Digitized by Google

Vediamo se debba o possa dirsi altretanto dell'antitesi.

La sua prova ha pure due parti. La prima rigetta l'ipotesi di un Ente necessario *nel mondo,* cioè di un Ente necessario che sia il mondo stesso o esista nel mondo. E fin qui sta bene: ammettiamo anche noi di buon grado la conclusione (benchè su le premesse avremo poi molto a ridire), essendo troppo evidente, che il relegare nel mondo l'Ente necessario importerebbe questa palmare assurdità, che l'infinito è il finito o sta nel finito.

La seconda invece riguarda l'ipotesi dell'esistenza di un Ente necessario *fuori del mondo,* come sua causa; ed è il caso nostro. Esaminiamo dunque la confutazione che se ne fa nell'antinomia kantiana: « Supposto « che ci sia una causa assolutamente necessaria del « mondo fuori del mondo, essa come primo membro « nella *serie delle cause* de' mutamenti del mondo, « farebbe cominciar ad esistere queste cause e la loro « serie. Ma allora dovrebbe anch'essa cominciar ad « agire, e la sua causalità cadrebbe nel tempo, e per « ciò stesso farebbe parte del complesso de' fenomeni, « cioè del mondo; per conseguente la causa stessa « non sarebbe fuori del mondo: il che contradice al « supposto. Non v'ha dunque nel mondo nè fuori di « lui (ma con lui in connessione causale) alcun Ente « assolutamente necessario ».

Il nerbo di quest'argumentazione sta ancora, come quello delle precedenti, nella maggiore ipotetica: Se v'è una causa necessaria del mondo fuori del mondo, essa dovrebb'essere il primo membro nella serie delle cause de' mutamenti del mondo, che farebbe cominciar ad esistere queste cause e la loro serie. — Or questa proposizione è fallace. La *serie delle cause de' mutamenti del mondo* fa parte integrale del mondo, anzi costituisce il mondo stesso. Tutti i membri di questa serie sono dunque e devon essere *nel mondo.* Ma la causa necessaria del mondo è, come si suppone, *fuori*

Digitized by Google

del mondo; dunque non può essere il primo membro nella serie de' fenomeni del mondo, perchè il primo membro fa parte della serie stessa come il secondo, il terzo.... ed è nel mondo così il primo, come il secondo, il terzo.... Quella proposizione pertanto è contradittoria, poichè suona così: Se v'è una causa necessaria del mondo *fuori del mondo,* essa dovrebbe far parte del mondo, cioè dovrebb'essere *nel mondo.* Ed è una condizionale che si distrugge da sè stessa, perchè il conseguente rinega a dirittura l'antecedente. Noi dunque la rigettiamo. Supposto che vi sia *una causa necessaria del mondo fuori del mondo,* ne segue invece ch'essa non può esser un membro *nella serie delle cause de' mutamenti del mondo,* ossia che dev'essere affatto fuori di questa serie, come è fuori del mondo.

Quindi va pur negata risolutamente la minore. Il *cominciar ad agire* è una sequela del *cominciar ad esistere;* implica un passaggio dalla *potenza* all'*atto,* cioè una successione, un tempo, ed appartiene perciò alla causalità che si attua successivamente nel tempo, o nella serie de' fenomeni del mondo. Ora la causa necessaria è, per ipotesi, fuori del mondo, e però fuori del tempo: essa dunque esclude per sua essenza tanto il *cominciar ad agire,* quanto il *cominciar ad esistere;* e la sua azione come la sua esistenza non può cadere nel tempo, nè far parte del mondo. Dunque la dimostrazione dell'antitesi, che nega l'esistenza d'una causa necessaria del mondo, non dimostra e non conclude nulla.

185. E l'*osservazione* che le tien dietro, non rimedia punto alla sua fallacia. Anch'essa consta di due parti. Nella prima avverte Kant, che le ragioni contro l'esistenza d'una causa assolutamente necessaria devon essere *cosmologiche* e non *ontologiche,* ossia ricavarsi dal *nesso causale con la serie de' fenomeni,* e non già fondarsi *nel semplice concetto dell'esistenza ne-*

Digitized by Google

cessaria d'una cosa in generale. Perocchè qui « si « deve mostrare, che risalendo nella serie delle cause « (nel mondo sensibile), non si può mai finire con una « condizione empiricamente incondizionata; e che l'ar- « gumento cosmologico, tratto dalla contingenza degli « stati mutevoli del mondo, va contro l'ammissione d'una « causa prima, la quale facia cominciar assolutamente « ad esistere la serie ». Lo credo io! A questo patto l'*argumento cosmologico* sarebbe davvero inconcusso! Posto che *la causa prima assolutamente necessaria* debba cercarsi empiricamente nella serie delle cause condizionate e contingenti, che producono i varj fenomeni e stati del mondo, oh! sicuramente non s'arriverà a trovarla giammai. Ma siccome il patto è assurdo, anche l'argumento è nullo. Quella famosa *serie*, appunto perchè empirica, è condizionata e contingente in tutti e singoli i suoi membri, ognuno de' quali come è causa verso de' susseguenti, così è effetto verso de' precedenti; onde voler in essa trovare qualche cosa di necessario e d'assoluto, è l'impresa più illusoria e derisoria che possa imaginarsi. Gli è come se altri, volendo provare che non esiste il sole, cominciasse a prescrivere, che la prova dell'esistenza del sole abbia per condizione l'impossibilità di vedere il cielo o di aprire li occhi; e poi gridasse trionfalmente che tutte le *ragioni astronomiche* portano alla conclusione che il sole non esiste.

Ora le *ragioni cosmologiche,* di cui parla Kant, sono proprio di quel tenore. Devono ricavarsi dal *nesso causale con una serie di fenomeni,* cioè non possono uscire dalla cerchia di cause ed effetti contingenti, di leggi empiriche, di fatti sensibili: e allora, non v'ha dubio, ne vien da sè la conclusione che non esiste nessuna causa necessaria ed assoluta del mondo. Ma è una conclusione che vale quanto le sue premesse, cioè meno e peggio di nulla. Se tutta la serie de' fenomeni mondiali è contingente, non può avere da sè, ma dee aver ricevuto da un altro la sua esistenza. E

Digitized by Google

quest'altro non può essere un membro di quella serie, perchè sarebbe suggetto alla stessa legge, alla stessa condizione degli altri. Dunque dev'esser fuori di essa; dev'esser qualche cosa di non contingente; dev'essere un Ente necessario ed assoluto. Si chiami poi cosmologico od ontologico quest'argumento, poco c'importa: è un argumento in buona e piena regola, e ci basta.

186. Nella seconda parte della sua *osservazione* Kant nota che « in questa antinomia occorre un sin-« golare contrasto. Per lo stesso argumento, onde nella « tesi concludevasi l'esistenza di un Ente primo, nella « antitesi si conclude la sua non esistenza, e proprio « con lo stesso rigore. Là si diceva: *V'è un Ente ne-« cessario,* perchè tutto il tempo passato contiene in « sè la serie di tutte le condizioni, e quindi anche l'in-« condizionato (il necessario). Quà si dice: *Non v'è « alcun Ente necessario,* appunto perchè tutto il tempo « passato contiene in sè la serie di tutte le condizioni « (che sono perciò tutte ancora condizionate) ». Un tal *contrasto* sarebbe davvero più che *singolare,* se fosse reale e non apparente, cioè imposto alla ragione dalla natura delle cose, e non imputato alla ragione dal beneplacito de' filosofanti. Ma esso è apparente e non reale; perchè ha luogo non già in virtù de' principj e delle leggi essenziali della logica, ma solo in grazia dell'abuso di raziocinio che commise Kant nella *prova* della tesi.

Egli dimostra in prima, che se esiste il mondo sensibile come serie di fenomeni condizionati, deve esistere qualche cosa di assolutamente incondizionato e necessario. E fin qui la dimostrazione procede a dovere. Ma poi ripiglia: « Or questo Ente necessario fa « parte anch'egli del mondo sensibile. Perocchè, sup-« posto che fosse fuori, la serie de' mutamenti del « mondo trarrebbe da lui il suo cominciamento, senza « che questa causa necessaria facesse parte ella stessa « del mondo sensibile. Ma ciò è impossibile. Ed invero,

Digitized by Google

« non potendo il cominciamento d'una serie temporanea « essere determinato se non da ciò che in ordine di « tempo precede, la suprema condizione del comin- « ciamento d'una serie di mutamenti deve esistere nel « mondo, quando essa serie non esisteva ancora (chè « il cominciamento è un'esistenza preceduta da un « tempo, in cui la cosa che incomincia non esisteva « ancora). Dunque essa non può pensarsi separata dal « mondo sensibile come complesso di tutti i fenomeni. « Vi è dunque nel mondo stesso qualche cosa di as- « solutamente necessario (sia desso poi l'intiera serie « mondiale o una parte di essa) ». Or tutta questa dimostrazione della tesi è fondata su lo stesso errore, che abbiam rilevato nella dimostrazione dell'antitesi: suppone sempre che ci sia un mondo fuori del mondo, un tempo avanti del tempo, ossia che la causa prima debba essere della stessa natura delle cause seconde, che il supremo principio del contingente debba essere anch'esso contingente, che la suprema condizione della serie temporanea debba essere anch'essa un membro della medesima serie. Ma questo è un supposto assurdo, come ha pure dimostrato ottimamente Kant nella prova della prima parte dell'antitesi: « Se un « Ente necessario fosse il mondo stesso o fosse nel « mondo, allora o nella serie de' suoi mutamenti ci « sarebbe un cominciamento assolutamente necessario, « e per conseguente senza causa; il che repugna alla « legge dinamica della determinazione di tutti i feno- « meni nel tempo: ovvero la serie stessa sarebbe senza « alcun cominciamento, e benchè contingente e condi- « zionata in tutte le sue parti, nel tutto nondimeno sa- « rebbe assolutamente necessaria ed incondizionata. Il « che è contradittorio; perchè l'esistenza d'una molti- « tudine non può essere necessaria, quando nessuna « delle sue parti ha in sè un'esistenza necessaria ». Questa sì, è una dimostrazione che dimostra davvero, e non lascia luogo a replica d'alcuna sorte. Ma appunto perchè questa è vera e legitima, l'altra è falsa

Digitized by Google

e sofistica. Là si dice *impossibile* che la causa prima *non facia parte* del mondo, mentre è anzi *impossibile* che ne facia parte.

« Il cominciamento d'una serie temporanea non può « essere determinato se non da ciò che precede »; sta bene. E che conseguenza ne viene? Non già, come presume Kant, che la suprema condizione del cominciamento d'una serie temporanea debba esistere nel mondo avanti della serie stessa; poichè *mondo* e *serie* essendo tutt'uno, verrebbe a dire che la causa prima deve esistere nel mondo avanti che il mondo esista, ossia far parte della serie temporanea che ancora non esiste: prette e schiette antilogie. Ne viene bensì di conseguenza, che la suprema condizione del cominciamento di tutta la serie temporanea, cioè del mondo, deve esistere prima del mondo e del tempo, e quindi fuori del tempo e del mondo, vale a dire che la sua esistenza è tutta diversa da quella di tutte le cose temporanee e mondiali. E dacchè queste son tutte contingenti e condizionate, quella dev'essere necessaria ed assoluta.

È pure ambigua e fallace la definizione che dà Kant del *cominciamento*. Il quale, dic'egli, « è un'esistenza « preceduta da un tempo, in cui la cosa che incomincia « non esisteva ancora ». Or questa definizione conviene bensì ad un cominciamento relativo e parziale, cioè al cominciamento de' particolari fenomeni o mutamenti, che avvengono nel mondo e nel tempo; ma non già ad un cominciamento assoluto e totale, cioè al cominciamento primo di tutta la serie de' fenomeni che formano il mondo, e dei momenti che formano il tempo; poichè in questo caso il cominciamento non può più essere un' *esistenza preceduta da un tempo*, mentre è il tempo stesso che incomincia ad essere; e nessuna cosa può precedere alla sua propria esistenza. Dunque il cominciamento assoluto del tempo e del mondo dev'essere preceduto da una causa prima e suprema, che non ha un'esistenza temporanea e mondiale, ossia da un Ente eterno ed infinito.

Digitized by Google

E la tesi del teismo, che quell'Ente è *fuori del tempo e del mondo,* non vuol già dire, come sembra che l'intenda Kant, ch'esso esista in un tempo anteriore e in un mondo superiore, quasi fosse a lui pure essenziale la condizione dell'esistere in qualche tempo e in qualche spazio; ma vuol dire soltanto ch'esso dee avere un'essenza ed un'esistenza non suggetta alle condizioni di quella che hanno li enti e fenomeni del mondo. È fuori del tempo, inquanto esclude ogni successione; e fuori dello spazio, inquanto esclude ogni estensione: onde l'esser fuori del tempo e dello spazio importa semplicemente l'esser immune da ogni condizione di un'esistenza successiva ed estensiva.

187. Ritorniamo ora al *contrasto,* che faceva a Kant tanta maraviglia. Che *lo stesso argumento* gli sembri *concludere con egual valore* nella tesi *l'esistenza,* e nell'antitesi *la non-esistenza* d'una causa prima, è un'illusione che va imputata al suo criticismo, e non mica alla ragione umana. Perocchè l'argumento della tesi da lui arrecato: — Esiste un Ente necessario, perchè tutto il tempo passato contiene in sè la serie di tutte le condizioni, e quindi anche l'assoluto, il necessario; — è fallace, siccome quello che è tutto fondato in questo falso supposto: L'assoluto, il necessario dee far parte della serie dei condizionati e contingenti; vale a dire che l'assoluto non dev'essere assoluto, ma condizionato; e il necessario non dev'esser necessario, ma contingente. All'incontro la prova tradizionale della tesi è un argumento, che ha sfidato e può sfidare tutte le critiche passate e future: — Esiste fuori del mondo un Ente necessario ed assoluto, perchè il mondo è tutto contingente e condizionato; o in linguaggio kantiano, perchè tutto il tempo passato non contiene in sè altro che una serie di condizioni, le quali sono pur tutte condizionate e contingenti.

Quanto poi all'antitesi, peggio che mai. Qui non solo è fallace la prova, che è quella medesima della tesi,

Digitized by Google

ma è anche falsa l'antitesi stessa, che nega l'esistenza di un Ente necessario ed assoluto. Dunque l'argumento, che secondo Kant prova due tesi contradittorie, non ne prova nessuna; perchè non è una dimostrazione, ma un paralogismo. E le due tesi contradittorie, che secondo Kant smentiscono la logica della ragione umana, perchè sono egualmente vere ambedue; non ismentiscono altro che la sua dialettica trascendentale, perchè l'una è vera e l'altra falsa.

Posto tuttavia che quel *contrasto* fosse reale e legitimo, Kant si dà la briga di spiegarlo; ed eccone per suo avviso « la cagione. Il primo argumento mira « soltanto alla *totalità assoluta* della serie delle con- « dizioni, di cui l'una determina l'altra nel tempo; ed « acquista così un qualche cosa d'incondizionato e « necessario ». Ed è un argumento spropositato, perchè pretende che in una serie di condizioni tutte condizionate si trovi il necessario e l'assoluto: ciò che Kant stesso in una prova dell'antitesi avea già dimostrato rigorosamente contradittorio ed assurdo. « Il secondo « invece considera la contingenza di tutto ciò che è « determinato nella serie temporanea (poichè a ciascun « termine precede un tempo, in cui la condizione stessa « deve ancor essere determinata come condizionata); « e così ogni incondizionato, ogni necessità assoluta « sparisce affatto ». Ed è un argumento non meno sgangherato dell'altro; perchè pretende che una serie tutta condizionata possa sussistere senza la sua condizione, cioè senza un assoluto. Quel *contrasto* adunque non avea di che far maraviglia ad una mente come quella di Kant. Che due argumenti sofistici faciano tra loro alle pugna, e l'uno dica sì ove l'altro dice no, è un fatto così poco *singolare* da non destar nè anche la curiosità d'un novizio in filosofia.

E pure Kant, quasi avesse alle mani un fenomeno di somma importanza, s'indugia a spiegarlo e prosegue: « Il modo di ragionare in que' due argumenti « è affatto conforme alla ragion commune, cui sovente

Digitized by Google

« accade di venir in discordia con sè stessa, secondo « che considera l'oggetto suo da due aspetti differenti ». Per noi che reputiamo ambidue li argumenti falsissimi, la questione è già bella e risoluta: essi non sono *affatto conformi,* sibbene affatto contrarj alla ragione umana. Ma per Kant la facenda non può correre sì liscia. Da una parte i due argumenti sono perfettamente razionali, e pur sono contradittorj: dunque è affatto conforme alla ragione umana il contradirsi, cioè sua prerogativa naturale ed essenziale è la contradizione; e per conseguente il così detto principio di contradizione non è più la legge suprema della scienza, ma è un pregiudizio dell'ignoranza. D'altra parte, i due argumenti sono contradittorj, e pure riguardano il loro oggetto sotto aspetti diversi: dunque sono contradittorj senza che ci sia punto contradizione fra loro; poichè quando si afferma una cosa sotto un rispetto e si nega sotto un altro, in realtà non si nega la stessa cosa che si afferma, concernendo l'affermazione una cosa e la negazione un'altra. E allora dov'è la contradizione?

E l'esempio stesso che Kant arreca infine a confermare la sua teoria, finisce invece a distruggerla: « Il signor di Mairan, dic'egli, stimò che la disputa « fra due celebri astronomi, nata da una simile diffi- « cultà su la scelta di un *punto di vista,* fosse un fe- « nomeno così notevole da farne suggetto d'una dis- « sertazione particolare. L'uno ragionava così: *La luna « gira intorno al suo asse,* perchè volge sempre la « stessa parte alla terra. E l'altro: *La luna non gira « intorno al suo asse,* appunto perchè volge sempre « alla terra la stessa parte. Ambidue i raziocinj erano « retti, secondo il punto di vista da cui si volea con- « siderare il moto della luna ». Ma questo fatto non contiene pur l'ombra d'una prova di quell'altro, che Kant volea e dovea provare, cioè che la ragione umana sia naturalmente portata a contradirsi; e piuttosto serve di riprova, che nell'uno come nell'altro non è propria-

Digitized by Google

mente contradizione alcuna. Se l'uno di quei raziocinj considerava il moto della luna sotto un aspetto e l'altro sotto un altro, l'uno potea benissimo affermarlo e l'altro negarlo senza contradirsi fra loro; giacchè il moto affermato dall'uno non era realmente lo stesso moto negato dall'altro. Laonde non v'ha qui contradizione se non nel discorso di Kant, il quale nell'esempio degli astronomi vien a dire che i due raziocinj erano contradittorj, perchè non si contradicevano punto; come aveva già detto in generale che la ragione umana si contradice, perchè non si contradice.

Inoltre è legge delle proposizioni contradittorie, che non possono essere ambedue vere, nè ambedue false; ma se è vera l'una, è falsa l'altra, e reciprocamente. Ora, nel caso di quelli astronomi, come nel caso nostro, ambedue le proposizioni sono false; dunque non sono contradittorie. Che poi sieno false ambedue le proposizioni arrecate da Kant per affermare e negare l'esistenza dell'Ente necessario, lo abbiamo dianzi provato. E che parimente sieno erronei ambidue que' raziocinj astronomici, lo mostrò ultimamente Funk-Brentano nella breve, ma perentoria risposta che diede su questo punto a Kant. Il quale, dic'egli, « ne vit « point que les raisonnements des deux astronomes « ne reposaient que sur des notions également incom- « plètes des mouvements de la lune. — Les deux as- « tronomes ne considéraient qu'un seul mouvement « de la lune, tandis qu'elle se meut à la fois autour « de la terre et autour d'elle même; et de ces deux « mouvements de translation et de rotation, s'effectuant « dans le même temps, il résulte que nous n'en voyons « jamais que la même face » (1).

In conclusione, adunque, le antinomie kantiane non sono antinomie. Nè le due tesi opposte, nè le due opposte dimostrazioni non son mai d'egual valore; ma dove propriamente sono contradittorie, sta sempre il

(1) Les Sophistes allemands, pag. 54.

Digitized by Google

cánone logico, che l'una è vera e l'altra falsa; sì che la ragione nella question dell'Assoluto, come in ogni altra, non è giammai condannata di sua natura a contradirsi. E delle contradizioni, che pur troppo occorrono frequentissime nei discorsi e nei libri massime de' filosofi e degli scienziati, la colpa non è della ragione, ma dei ragionanti, ossia di coloro che ragionando non osservano, ma trasgrediscono le leggi della ragione.

188. — Ma la dottrina delle antinomie ben prima che da Kant fu professata da S. Tomaso: perchè dunque non rigettare la tomistica insieme con la kantiana? E infatti S. Tomaso ammette possibile del pari, che l'esistenza del mondo *abbia avuto* e *non abbia avuto* cominciamento; possibile tanto l'*eternità* quanto la *temporaneità* della creazione. E quale dei due casi in realtà siasi avverato, non può decidere co' suoi principj la ragione, appunto perchè la ragione prova egualmente possibili ambidue i casi, ossia trova argumenti probabili per ambe le parti, apodittici per nessuna delle due. La questione non può essere decisa fuorchè dalla rivelazione: che il mondo fu creato *nel tempo* o *co'l tempo,* e non *ab eterno,* è un articolo di fede (1). S. Tomaso adunque dice: è egualmente possibile che il mondo sia cominciato e non sia cominciato ad esistere. E Kant dice: è egualmente dimostrabile che il mondo è limitato e non è limitato nella sua durata. O non è formalmente da ambedue le parti la stessa antinomia? —

No, perchè fra i due casi corrono differenze essenziali:

a) Per S. Tomaso non cade questione su'l *fatto* dell'esistenza del mondo: è certissimo che il mondo incominciò ad esistere per creazione di Dio nel tempo.

(1) Summ. Theol., I, q. XLVI, a. 2. — Contra Gent., lib. II, c. XXXII-XXXVIII; — De Potentia, q. III, a. 17; — Opusc. De aeternitate mundi.

Digitized by Google

Ma cade soltanto su la *necessità* del suo cominciamento, cioè su la possibilità o impossibilità di attribuirgli un'esistenza eterna. Kant invece mette in questione il fatto stesso dell'esistenza del mondo, cioè se la sia temporanea od eterna.

b) Per S. Tomaso la creazione del mondo, o l'origine del mondo per creazione di Dio, è fuori di ogni dubio; e si può soltanto disputare se il mondo *potesse* esser creato *ab eterno*, o invece *dovesse* necessariamente esser creato nel tempo: ma sia nel tempo, sia *ab eterno*, è sempre creato da Dio, sempre dipendente da lui nella sua essenza, come nella sua esistenza; e l'eternità che gli si può concedere o negare, è sempre un'eternità *partecipata*, e non mai *propria* (1). Per Kant, all'opposto, è la creazione stessa o l'origine del mondo per divina creazione, che vien posta in controversia; giacchè per lui mondo *eterno* vale mondo *increato*, anzi *improdutto*, sussistente per sè stesso; onde *eternità del mondo* importa negazione di *Dio come creatore*.

c) Per S. Tomaso li argumenti pro e contro sono tutti più o meno probabili, ma nessuno è dimostrativo nè del pro, nè del contro; anzi la sua dottrina generale si è, che non può qui aver luogo nessuna dimostrazione nè pro, nè contro. Così la ragione può aderire agli argumenti della tesi, giudicandoli più probabili che non quelli dell'antitesi, o viceversa; ma non è mai costretta a contradirsi, cioè a sostenere insieme il sì e il no in virtù di ragioni egualmente dimostrative. Al contrario, per Kant sono egualmente certe e la tesi e l'antitesi, perchè *dimostrate* a tutto rigore con argumenti di valore eguale ed apodittico; onde la ragione per legge di sua natura è condannata alla contradizione, cioè a dover affermare e negare insieme la stessa cosa con l'asseveranza medesima.

(1) Summ. Theol. I, q. XLIV, a. 1 et 2; — q. XLVI, a. 1. — Contra Gent. lib. II, c. XV et XVI.

Digitized by Google

Dunque l'antinomia tomistica non ha che fare con la kantiana. La prima riguarda un ordine di cose *possibili* o *probabili*, nel quale però la possibilità o probabilità dell'affermare una cosa non esclude punto la possibilità o probabilità del negarla. Qui pertanto l'antinomia, se pur antinomia s'ha da dire, può essere ragionevole. La seconda invece riguarda un ordine di cose reali, in cui l'*essere* esclude necessariamente il *non-essere*, l'affermazione esclude assolutamente la negazione. Qui adunque l'antinomia è assurda, è una pretta contradizione.

Del resto, l'opinione di S. Tomaso su questo punto rimase adiafora fra li stessi scolastici. I più degli antichi la seguirono, benchè non mancassero alcuni, e di grande autorità, che tennero l'opinione contraria, cioè tennero per assolutamente impossibile l'eternità del mondo. Basti ricordarne due de' più insigni: il maestro stesso dell'Aquinate, Alberto Magno; ed il suo degno amico, S. Bonaventura. Fra i moderni invece i più abbandonarono l'opinione di S. Tomaso per professare vie più risolutamente l'opposta; sicchè oggimai, salvo i tomisti di più rigida osservanza (1), è dottrina più commune fra li stessi seguaci della filosofia cristiana o tradizionale, che l'eternità del mondo repugna in sè stessa, e che il cominciamento della sua esistenza è intrinsecamente necessario e matematicamente ineluttabile (2).

(1) Anch'essi però, come S. Tomaso, sostenendo possibile la eternità del mondo, sono alienissimi dal prestar favore ad alcun sistema anticristiano; poichè intendono sempre e solo questa eternità nel senso di una *creazione eterna*, e non mai di una *eterna sussistenza*. Quindi anche per loro il mondo è sempre *ens ab alio*, e non mai *ens a se;* ha sempre un'esistenza contingente, e non mai necessaria; ha un'esistenza dipendente sempre da un atto libero della causa prima, dal volere di Dio; talchè l'infinità relativa della durata del mondo non esclude punto, anzi conferma formalmente l'assoluta finità della sua natura.

(2) Gerdil, Saggio di una dimostrazione matematica contro l'eternità della materia e del moto.

Digitized by Google

Nè sarebbe forse temerità il congetturare, che se nel secolo XIII fossero stati in voga quei sistemi che regnano nel XIX, S. Tomaso non avrebbe tenuta la questione per insolubile, ma l'avrebbe anch'egli decisa. A' suoi dì la creazione temporanea del mondo era credenza e dottrina commune delle scuole come della Chiesa; onde si potea ben disputare ipoteticamente su la possibilità o impossibilità di una creazione *ab eterno*, senza tema d'alcun pericolo o pregiudizio del dogma teologico e del teorema filosofico su l'origine reale del mondo. Che se invece S. Tomaso si fosse trovato in mezzo a scuole, ove signoreggia più o meno *officialmente* una pretesa *scienza*, la quale spaccia il concetto stesso di creazione per un'assurdità ridicola, e l'eternità del mondo o della materia per una verità assiomatica, oh! no, la possibilità o impossibilità della creazione *ab eterno* non gli sarebbe più apparsa una questione come suol dirsi *academica*, cioè indifferente a risolversi in un senso o nell'altro. Avrebbe tosto anch'egli più e meglio d'ogni altro avvertito e rilevato, come il panteismo o ateismo trascorra facilmente, benchè sofisticamente, da un'*eternità possibile* all'*eternità reale* del mondo o della materia; come perciò la tesi affermativa della possibilità d'una creazione eterna venga tradutta generalmente in una tesi negativa della creazione stessa e del creatore; e come per conseguente a troncar davvero le radici al panteismo ed ateismo convenga negare risolutamente la possibilità e affermare l'impossibilità di un'esistenza eterna del mondo, e riconoscere in questa negazione e affermazione tutto il valore di un teorema metafisicamente e matematicamente dimostrabile e dimostrato. Laonde si può ben credere, che egli stesso ravviserebbe i suoi più fidi interpreti in quei discepoli, che non si dipartono dalla *lettera* di questa sua *opinione* particolare, se non per meglio conformarsi allo *spirito* della sua *dottrina* in generale.

Digitized by Google

CAPO OTTAVO

CONCLUSIONE.

189. Tali sono i motivi e li argumenti, che mi dissuasero dal seguitar a tenere il criticismo per una buona e sicura via di mezzo fra il dogmatismo negativo degli atei, ed il dogmatismo positivo dei panteisti; e che a poco a poco, dopo tanti anni di continuati studj e ripetute meditazioni principalmente su la storia della filosofia, mi ricondussero a quel *teismo cristiano*, che fu il tema della controversia co 'l Bertini. L'esito della quale fu però talmente singolare, ch' io non saprei dire se tra le infinite dispute filosofiche ve n'abbia esempio. Avvenne fra noi uno scambio di parti. Egli anzitutto non rispose nulla ad una critica fin troppo viva e veemente, e rivolta a lui in persona sotto forma di *lettere;* talchè co 'l suo silenzio mostrò di darmi ragione anche quando io avea torto. Perocchè non solo non prese a difendere la *sua* esposizione del teismo cristiano (impresa assai malagevole, per non dire impossibile), ma nemmeno il teismo stesso considerato in sè e per sè stesso: impresa che ad un filosofo di tanto ingegno e di tanto sapere sarebbe tornata facilissima, stantechè le mie objezioni non dicevano in sustanza nulla di nuovo, nulla che non fosse già communemente ribattuto dagli apologisti. Il suo silenzio

Digitized by Google

dava però luogo a supporre, senza punto di temerità nè d'ingiuria, che poco dopo publicato il suo libro venisse in lui a scemare, a languire e perire la fede in quel teismo, che egli s'era pur dianzi tolto l'assunto di *ricostruire*.

Ed il supposto divenne con l'andar del tempo un fatto; dacchè ne' suoi scritti posteriori egli repudiò apertamente il teismo già professato nella sua prima opera: *Idea di una filosofia della vita*, per abbracciare un razionalismo critico, se non a dirittura scettico, e su certi punti più radicale di quello che io gli aveva opposto (1). Ed all'incontro io abbandonai a grado a grado il criticismo kantiano, propugnato con gran passione nel mio primo libro, per ritornare a quel teismo filosofico, ch'era in sustanza la metafisica di Aristotele cristianeggiata da S. Tomaso. Così il Bertini terminò dove io avea cominciato, ed il primo assunto del suo filosofare divenne l'ultimo del mio.

Fu un progresso il suo? ed è il mio un regresso? Secondo il dizionario moderno, sì, certamente; ma delle sue sentenze m'importa men che nulla. Si va realmente avanti passando dall'errore alla verità, dal male al bene, come realmente si va indietro cadendo dalla verità nell'errore, dal bene nel male. E però la cosa che sommamente ed unicamente mi sta a cuore è il valore della dottrina. Se le teorie su cui reggevasi la prima critica erano false e perniciose, e quelle in cui si fonda l'ultima son vere e salutari, siccome parmi d'aver in buona regola dimostrato, a me basta; e comunque il fatto mio si voglia chiamare, esso è l'osservanza d'una legge sovrana della ragione e della

(1) I primi indizj del suo mutamento apparivano già nell'opuscolo: La questione religiosa (1861), e divennero via via più manifesti in varj scritti da lui publicati nella Rivista La Filosofia delle Scuole Italiane, a brevi intervalli: Lettere su la religione (1870), Della conoscenza umana (1871), Di una questione preliminare ad ogni filosofia (1873), Risposta al Mamiani su la critica delle rivelazioni (1874).

Digitized by Google

coscienza, l'osservanza d'un dovere che ben può dirsi fondamento di tutti i doveri dell'uomo. Non è questo, sicuramente, per la scienza moderna un criterio valevole nel giudizio comparativo de' sistemi; perchè, dicesi, non è criterio scientifico. Ma assai meno scientifico è per noi il criterio, a cui espressamente o tacitamente s'attengono i più de' suoi seguaci e banditori. I quali stimano o disprezzano una dottrina, una scuola, secondo che la credono idonea, o no, ad abolire e distruggere e sradicare e sterminare dal mondo ogni pensiero cristiano, ogni sentimento religioso; onde non si vergognano, tanto li accieca il fanatismo della empietà, di lodare ed esaltare certi scritti e certi scrittori, che son l'obbrobrio della letteratura, della scienza, dell'arte, della patria, della civiltà, dell'umanità, unicamente perchè anticristiani e antireligiosi. Or se a questo loro criterio convenga, ed all'altro invece disdica la qualificazione di scientifico, non voglio qui disputare: scientifico o no, parmi fuori di dubio che il nostro valga infinitamente meglio del loro.

190. Mi rimane a rispondere ad una domanda, che assai probabilmente mi farà in cuor suo più d'un lettore. — Come mai il teismo fin qui esposto e difeso può davvero cansar li eccessi opposti dell'ateismo e del panteismo? Ci venne compendiato in due tesi: 1.ª necessità logica di affermare l'esistenza di Dio; 2.ª impossibilità logica di comprenderne l'essenza. Ora che la prima sia rimedio contro il dogmatismo negativo degli atei, è per sè chiaro e manifesto. Ma la seconda può dirsi anch'essa rimedio contro il dogmatismo positivo dei panteisti? Un'incognita, un'ignoranza come può mai ovviare agli errori d'un sistema dottrinale? —

Non potrebbe, per fermo, se fosse un'ignoranza, un'incognita nuda e cruda, che escludesse la possibilità di ogni idea o nozione qualsiasi dell'oggetto ignoto. Ma, come s'è già veduto, non è così. Tutta questa

Digitized by Google

controversia riguarda la teorica dell'Assoluto, cioè se possa o no determinarsi speculativamente la sua natura, se ci sia dato o no d'averne una cognizione scientifica. Quest'aggiunto di *scientifica* non è sempre espresso, ma è sempre sottinteso; perchè trattasi propriamente d'una cognizione razionale e dimostrativa, ossia d'un concetto di Dio, che venga dedutto a rigore di logica dai principj evidenti, inconcussi della ragione. Opponendo però noi ai dottori dell'Assoluto che la natura sua è all'intelletto umano incomprensibile, non si vuol già dire che non se ne possa avere cognizione alcuna (cognizione in senso generico, che comprende tutti quanti i momenti e gradi e modi conoscitivi, dall'infima sensazione e percezione alla somma idea pienamente definita e dimostrata); ma bensì e soltanto che non se ne può aver cognizione in senso strettamente specifico, cioè una cognizione che valga a sapere con piena chiarezza e distinzione che cos'è l'Assoluto, una cognizione che ci dia la scienza del suo oggetto, una cognizione scientifica (1). La nostra tesi adunque, che l'Assoluto non lo conosciamo e non possiamo conoscerlo, nega bensì alla ragione (quale facoltà del pensiero logico e filosofico) il potere di costruirne la teoria; ma non interdice punto alla coscienza (quale sintesi ed unità di tutte le funzioni mentali e morali, intuitive e riflessive dello spirito umano) il potere di formarsene qualche nozione o rappresentazione analogica, approssimativa, che avrà poco valore per la scienza, ma ne ha moltissimo per la vita. Pe-

(1) Della cognizione che si ha o si può avere di Dio, tratta S. Tomaso in parecchie delle sue opere, e con quell'acutezza e profondità che gli valsero meritamente il titolo glorioso di DOTTORE ANGELICO. V. In lib. Boet. de Trinitate, q. I, a. 2; e q. VI, a. 3; — Quaest. Disput., De Potentia, q. VII, De divinae essentiae simplicitate; — Summ. Theol., I, q. XII, Quomodo Deus a nobis cognoscatur; e q. XIII, De nominibus Dei. Quei 38 articoli formano un trattato, che può ben dirsi un raro modello, un prezioso tesoro di critica e teorica speculativa.

Digitized by Google

rocchè, senza dubio, li officj della vita hanno una estensione assai maggiore di quelli della scienza. La scienza è una funzione (e sia pure la più alta e perfetta) della vita umana, ma non è tutta la vita umana; e se l'uomo non potesse far nulla quando gli manchi la scienza, la vita del genere umano si sarebbe estinta nella sua culla. La coscienza, pertanto, dee pur andare dove non arriva la scienza; e il procedere di quella è legitimo, sempreché non usurpi le parti e non violi le leggi di questa.

Ma per rispetto all'Assoluto, l'opera della scienza si restringe ad accertarne ch'egli esiste, e che la sua natura è infinitamente superiore a tutto quanto noi possiamo intendere e concepire, ossia ch'egli è l'Ente sovranaturale e sovrintelligibile per antonomasia. E la giurisdizione della scienza finisce qui; ma qui non finisce mica la sfera della coscienza. La quale dovendo pur governare tutti li atti e stati della nostra vita (considerata in generale, come coscienza dell'umanità, e non di ciascun individuo), non può fermarsi in quella nozione dell'Assoluto vaga e confusa, indiretta e negativa; e dee supplire in qualche modo alla mancanza della scienza per poter soddisfare ad altre esigenze della vita. E il supplimento lo trova nella religione, nella fede (1).

Fede e religione anzitutto naturale. La coscienza umana con la cooperazione di tutte le facoltà mentali e morali si forma un'idea più positiva e concreta degli attributi di Dio e delle sue relazioni co 'l mondo e con l'uomo; ne trae norme più determinate, più particolari per la direzione della vita individuale e sociale. Ma quell'idea, se in parte risponde meglio di tutte le teorie metafisiche alle aspirazioni dell'anima, non giunge mai peró in tutto ad appagarle. Appunto perchè è un'idea, una fede, una religion naturale, è insufficiente a soddisfare tutte le esigenze dello spirito umano, il quale anela di sua natura a trascendere tutta la natura;

(1) V. n. 32.

Digitized by Google

talchè per lui è legge, è condizione naturale di cercar la sua perfezione e felicità in un ordine sovranaturale. Indi il bisogno ch'egli ha di una religione e di una fede superiore, che dia una risposta determinata e precisa alle arcane questioni, in cui è tutta avvolta la vita spirituale dell'uomo: risposta che non può essere più data dalla ragione o dalla coscienza umana, ma solo da una rivelazione divina; e che fu data realmente dalla sola rivelazione cristiana. La quale, compiendo la fede naturale, determina bensì l'idea di Dio con attributi ignoti e inaccessibili ad ogni filosofia; ma le sue determinazioni rimangono sempre oggetto di fede religiosa, e non di cognizione scientifica: sono raggi di un sole tanto più luminoso per l'anima, quanto più misterioso per la ragione; chè non sarebbero luce all'una, se non fossero mistero all'altra. Una religione senza misteri non sarebbe una rivelazione divina, ma un'invenzione umana; ed il cristianesimo è la religione più perfetta e la sola divina, non perchè escluda ogni mistero, ma anzi perchè contiene realmente e propriamente misteri, cioè credenze sopranaturali, che non sono assurdità come quelle d'altre religioni dette falsamente rivelate, ma sono verità assolutamente superiori, mentre non sono assolutamente contrarie alla ragione.

191. Lasciando però da parte queste credenze sovranaturali che sono estranee al nostro tema, per attenerci a quelle della religione naturale che cadevano nella controversia co 'l Bertini, gli è manifesto ch'esse metton capo tutte all'idea di Dio, quasi tanti raggi al loro centro commune. Or quest'idea è più atto di fede che oggetto di scienza. Alla sua formazione, oltre l'intelletto e la ragione, concorrono il sentimento e la fantasia, il desiderio e l'affetto, sotto l'impulso decisivo della volontà (1); onde è un'idea sempre mista d'ele-

(1) Su la natura psicologica della fede, e su la parte che ci

Digitized by Google

menti oscuri e confusi, nè mai capace di una definizione e deduzione razionale. Con essa lo spirito umano cerca di simboleggiare non solo il principio o l'ideale di qualche perfezione, ma il principio di tutti i principj, l'idea di tutti li ideali, l'unità di tutte le perfezioni. I simboli con cui tenta di rappresentarsi l'oggetto della sua fede, li toglie da ciò che per lui v'ha di più bello e più buono e più perfetto nell'universo; ma sono sempre a gran pezza inadequati, insufficienti ed inetti a determinare l'idea di Dio nella sua realtà e verità oggettiva. Perocchè le cose da cui son tolte le imagini, sono sempre finite e relative; e le imagini stesse, come opera della nostra mente, sono pur sempre difettive, più o meno incongruenti: doppia ragione, per cui tutti i simboli di quella fede non possono mai avere una proporzione certa e fissa co 'l loro oggetto; e perciò variano co 'l variare de' tempi e de' luoghi, dell'età, del temperamento, della cultura....; e per quanto si vengano purificando e sublimando, non potran mai soddisfare ai requisiti della critica e della scienza. Ma che importa? Alla stessa condizione sottostanno pure altre idee e credenze capitali dello spirito umano: così l'idea del Bello, che è la fede della poesia e dell'arte; l'idea del Buono, che è la fede della virtù e dell'amore; l'idea del Dovere, che è la fede della società domestica e civile.... Sono idee, che sottoposte alla critica della scienza riescono fonti inesauste di dubj ed incertezze, oscurità e difficultà d'ogni sorte. E nondimeno sono le forze più vive ed attive della coscienza umana, sono le cause ed i motivi della maggior parte degli atti, onde s'effettua e si compie la nostra vita. Ma due fra questi motivi, siccome de' più potenti e generali, voglion essere particolarmente considerati.

L'uno è l'*onore,* che presso una gran parte degli uomini, e massime del ceto culto, tien luogo di legge

hanno l'intelletto e la volontà, è da vedere S. Tomaso, che ne tratta da pari suo, fra varj altri luoghi, specialmente in Quaest. Disput., De Veritate, q. XIV, a. 1-4.

Digitized by Google

morale; e legge così imperiosa da doverle subordinare ogni cosa, perfino la stessa vita. Or bene, che cos'è l'onore? È forse una realtà positiva? una verità sperimentale? un fenomeno visibile e palpabile? un principio così chiaro e sodo, che la critica e la scienza non possano trovarci a ridire? Oh, tutt'altro! L'idea dell'onore è teoricamente così subjettiva, vaga e indeterminata, che nessun'analisi potrebbe fermarne li elementi. Coloro stessi che l'hanno per guida e regola della loro vita, non saprebbero definirla; e certi pessimisti non ebbero a fare grandi sforzi di dialettica per conchiudere che l'onore, come vien communemente inteso, è un pregiudizio ridicolo, un vano fantasma, una chimera, ecc. E pure esso è praticamente una tal forza individuale e sociale, che in tanti e tanti casi resiste a tutto, e non gli resiste nulla; perchè è una fede inspirata dal sentimento della dignità umana: sentimento e fede, che a dispetto di tutti i dubj critici e di tutte le negazioni scientifiche, dettano le affermazioni più risolute, e producono le persuasioni più certe, che occorrano all'uomo nel governo della sua vita.

L'altro che per efficacia ed universalità sovrasta a tutti, è l'*amore* nel suo più ampio significato. Esso è propriamente la vita della nostra vita. Non si agisce se non inquanto si ama; chè senz'amare qualcuno o qualche cosa l'uomo non si determinerebbe mai a far nulla. Ora l'idea ch'egli si forma dell'oggetto che ama, è forse passata al crogiuolo della critica e della scienza? Dev'egli forse o può egli astenersi dall'amare alcuna cosa, finchè la scienza e la critica non gli abbiano prescritta la misura d'affetto, che è proporzionale al suo valore scientifico? O qual è mai l'amore, che sottoposto al microscopio della critica e della scienza non si risolverebbe in una vana illusione? E pure lo stesso critico, lo stesso scienziato ama in tutto il corso della sua vita; vive anch'egli d'amore come ogni altro mortale; ed è anzi una specie d'amore il motivo stesso, che lo induce a fare lunghe serie di osservazioni ed

Digitized by Google

esperienze, di analisi fisiologiche e psicologiche, di giudizj e raziocinj, per venire alla bella conclusione che l'amore è la negazione d'ogni critica e d'ogni scienza, che è una stoltezza, una malatia, un delirio, ecc. Ma a queste formali conclusioni nessuno in pratica ci bada, nemmeno coloro che le hanno trovate e bandite; e l'umanità seguita ad amare ciò che crede bello e buono, ed a credere che nella sua coscienza del bello e del buono c'è un vero più reale e positivo di quel che le possano mai offrire le dimostrazioni astratte di qualunque teoria. Egli è un vero di cui non ha un concetto chiaro e distinto, ma un sentimento vivace e profondo; un vero che la ragione non sa definire, ma che la coscienza crede nell'atto stesso che ama. L'amore è una fede, come la fede è un amore; ed amore e fede son le due ali, che portano lo spirito umano a spaziare in quella regione del Vero, de Buono, e del Bello assoluto, dove la critica e la scienza non vedono altro che una regione delle tenebre e del nulla.

Se non che tutto il vero e il buono e il bello che si può apprendere nel mondo delle cose finite e relative, non giunge mai ad appagare lo spirito umano. Non oggettivamente, perchè nulla di ciò che è limitato può aver in sè la ragione dell'essere suo, e richiama e richiede di necessità categorica un altro, da cui dipenda tutto e che non dipenda da nulla. E non suggettivamente, perchè la potenza d'amare e di credere non può attuarsi pienamente e totalmente in ciò che ha limiti. Ogni atto d'amore o di credenza succede e precede ad un altro, e ci lascia sempre il desiderio, il bisogno d'amare e credere dell'altro; onde la tendenza, l'aspirazione naturale a qualche cosa, in cui l'animo nostro possa trovare il suo ultimo appagamento. E tal è Iddio. Egli è il Vero che è principio d'ogni verità, il Buono che è ragion d'ogni bene, il Bello che è tipo d'ogni bellezza; vale a dire, egli è il Vero, il Buono, il Bello in sè stesso e per sè stesso,

Digitized by Google

eterno ed infinito ed assoluto. Questi termini presi per definizioni di un concetto sono agli occhi della ragione un abisso di repugnanze; ma come espressioni di un sentimento sono invece agli occhi della fede il miglior simbolo del suo ideale. E questo simbolo, così inetto a determinare l'Assoluto qual oggetto di cognizione scientifica, è invece così atto a rappresentarlo qual oggetto di fede naturale: di quella fede, che è la sustanza universale e perpetua di tutte le religioni, ed il vincolo spirituale e morale di tutte le società. Laonde il teismo, con assai miglior diritto del criticismo kantiano, può sostenere che quanto più toglie al dominio della scienza, tanto più concede al regno della fede; e che non vuole sottrarre l'idea di Dio alla sillogistica razionale, se non per restituirla intatta ed intiera alla coscienza, come forza attiva e direttiva di tutta la sua vita.

192. Quell'Assoluto adunque, di cui la scienza non può formare alcun concetto positivo senza smarrirsi in un pelago di contradizioni, è pure l'oggetto che la fantasia vagheggia sotto tutti li aspetti del bello, che il cuore anela sotto tutti i gradi del bene, che la mente intravede sotto tutte le formule del vero. È desso il motore primo e il fine ultimo di tutti li atti, li sforzi, i progressi che fa lo spirito umano nel corso della sua storia; è desso lo stimolo incessante, inesorabile, che non permette all'umanità d'esser mai definitivamente paga del suo stato, di mai sentirsi pienamente felice in alcuna sua condizione; e la eccita senza tregua nè posa ad andare innanzi, ad elevarsi e perfezionarsi via via, e scoprire sempre, oltre e sopra d'ogni suo progresso, nuovi e maggiori e superiori perfezionamenti, a cui è suo destino d'aspirare sempre e non arrivar mai. Spegnere nella coscienza umana questo ideale, questo intuito o sentimento dell'Assoluto, sarebbe a rigor di termine un *disumanare* l'uomo per *imbestiarlo;* sarebbe non già l'abolizione del teologismo a

Digitized by Google

profitto dell'umanesimo, sibbene la degradazione della natura umana fino al ragguaglio con la vita animale.

Ed è questa la meta, a cui riesce direttamente e inevitabilmente, consapevole o no, il positivismo. Il quale non si contenta già d'escludere l'Assoluto dalla scienza, come non suscettivo d'alcuna categoria, determinazione, dimostrazione scientifica; ma lo vuole cancellato dalla coscienza come pregiudizio vulgare, illusione, aberrazione, allucinazione dell'ignoranza, della credulità, della superbia, della paura, ecc. E presume così d'essere il salvatore e redentore della scienza dalla servitù teologica e metafisica, il rivelatore e legislatore d'una vita nuova, d'un paradiso terrestre pe 'l genere umano! Oh, come gli calza bene il *Medice, cura te ipsum!* Chi ha il cervello daddovero alterato e guasto e rovescio, non è l'umanità con la sua fede, ma è il positivismo con la sua scienza. La quale, invasa ed infetta com'è dal fanatismo della materia, diventa una malatia mentale assai più grave e perniciosa di ogni fanatismo dello spirito; poichè infine questo erra e pecca per eccesso di stima e d'amore dell'uomo, volendo farne un Dio; laddove quello erra e pecca per disamore e disprezzo, pretendendo di farne un automa. Curi dunque il positivismo sè stesso e risani; e allora capirà che la coscienza umana co' suoi sentimenti per quanto oscuri, co' suoi affetti per quanto insaziabili, co' suoi simboli per quanto imperfetti e inadequati, è infinitamente più ragionevole e rispettabile, più consentanea alla vera e reale natura delle cose, che non la sua scienza così presuntuosa da un lato ed abjetta dall'altro; così mirabilmente bella e benefica e gloriosa, quando se ne sta nei limiti del mondo materiale che è il suo regno, e così orribilmente deforme e pestifera e abominevole, quando osa dettar leggi al mondo spirituale che non le appartiene. Vaneggia, per fermo, quella che si vanta scienza assoluta, imponendo alla ragione umana una teorica dell'Ente infinito; ma vaneggia ancor più quella che

Digitized by Google

s'intitola scienza positiva, interdicendo all'umana coscienza perfino ogni sentore, ogni barlume dell'Assoluto; poichè se l'una fa violenza alla natura dell'uomo dandogli più di quel che può portare, l'altra gliela fa peggio assai togliendogli la parte migliore di quel che deve avere.

No, non è questo l'officio d'una filosofia, che meriti il nome di razionale, morale, civile. Essa non ha da affermare ciò che non sa, ma non ha nè pur da negare ciò che ignora. Dell'Assoluto può sapere che esiste, e che l'essenza sua è sovranaturale e sovrintelligibile: tutto quel poco di più che se ne può dire e pensare, non ispetta a lei, ma ad altre funzioni della coscienza e della vita umana, non men naturali e legitime, non meno utili e necessarie di lei. Deve adunque rispettarle, se vuol essere rispettata; non deve usurpare i diritti loro, se non vuol manomessi i diritti proprj. Ov'essa si contenti della parte nobilissima che ha nel regno del pensiero, nulla può conferire più e meglio di lei a regolare, a mantenere l'armonia della mente, che è disposizione alla pace del cuore. Ma quando invece, co 'l piglio insolente di quella così ben marchiata da Cicerone *praepotens et gloriosa philosophia* (1), trascorre ad invadere e malmenare il campo altrui, e vieta o impedisce l'esercizio d'altre facoltà e ne usurpa li officj, a cui essa poi non sa e non può sopperire; allora non v'ha nulla che possa più e peggio alterare e turbare, confundere e sovvertire tutto l'ordine del pensiero, e con esso li affetti dell'animo e le opere della vita.

193. E non vengano a dirci che questo argumentare dalle conseguenze è un ripiego vulgare, antiscientifico, perchè la scienza deve unicamente cercar il vero; e trovato che l'abbia, affermarlo ed insegnarlo senza punto inquietarsi di ciò che debba o possa con-

(1) De Orat., lib. I, c. XLIII.

Digitized by Google

seguirne. Bene o male, che monta? Se è verità, non può essere immorale; se è scienza, basta; e cui non garba, peggio per lui. — Ecco un nuovo cànone di critica, tutto a servigio ed a commodo dei predicatori dell'assurdo. Come! non è dunque più lecito valutare un principio dalle sue conseguenze? Ma questo era anzi il criterio più sicuro, la miglior pietra di paragone, che la logica proponeva e raccommandava da Aristotele in quà a tutti li studiosi. Posta la legge fondamentale, che dal vero non può legitimamente conseguire il falso; gli è certo ed evidente che un principio, da cui derivano necessariamente conclusioni false, non è e non può essere vero. E con questo criterio ragionavano pur quelle stesse scienze, che al positivismo non tornano punto sospette. La geometria, per es., dimostra la verità di molti suoi teoremi, provando che la loro negazione porterebbe necessariamente a conseguenze assurde. E la fisica rigetta come falsa una teoria, quando abbia dimostrato che le sue conseguenze repugnano a fatti evidenti o a leggi inconcusse. Perchè dunque non potrà, non dovrà anche la filosofia valersi dello stesso criterio, della logica stessa?

Oh! il perchè è troppo chiaro e manifesto. Senton benissimo quei derisori delle conseguenze, che le loro dottrine poste al cimento di questo criterio sono belle e spacciate; poichè come prima se ne facia qualche analisi, qualche applicazione, ne sbocca fuori una tal sequela di enormità da fare ribrezzo ed orrore a chiunque non abbia smarrito al tutto o rinegato il senso commune ed il senso morale. Quelle loro così dette teorie, oggidì in tanta voga, d'un monismo meccanico universale, a cui per via di evoluzioni, selezioni, associazioni, trasformazioni, eredità.... riducono tutte quante le forze e le leggi, tutti quanti li atti e i fatti, non che dell'organismo vegetale e animale, ma della vita e coscienza umana, riescono inevitabilmente, irrepugnabilmente a conseguenze, che distruggono ed

Digitized by Google

annientano l'*umanità*. Così tutto l'ordine delle azioni e funzioni psichiche si converte nell'ordine de' fenomeni ed elementi fisici; tutta la vita sensitiva e intellettiva, con tutti i sentimenti e li affetti e i voleri, consiste in qualche specie di moto, di vibrazioni e ondulazioni, attrazioni e repulsioni, combinazioni e secrezioni, fra molecule, cellule, atomi d'ossigeno, idrogeno, azoto, carbonio, ferro, calce..... e moto, chi no 'l sa? determinato e produtto sempre da leggi meccaniche, come la circolazione del sangue, la respirazione, la digestione. Quindi per dottrina teoretica la negazione d'ogni realtà, e per dottrina pratica la negazione d'ogni moralità: dottrine così strane da un lato e così ree dall'altro, che chi osasse di applicare alla sua vita la prima, dovrebb'essere chiuso (e già si è dimostrato) in un manicomio; e chi alla vita altrui la seconda (nè occorre dimostrarlo), in un ergastolo. E ciò che mette il colmo a questa non so se dir comedia o tragedia, si è che i primi a decretare o approvare tali chiusure sarebbero i maestri stessi di quelle dottrine; i quali non vorrebbero certo tolerare, che altri sperimentasse le conseguenze dell'annullata realtà e dell'abolita moralità su le loro case, ville, borse, famiglie, persone. Laonde chi professa ed insegna i principj di quelle dottrine, viene lodato e celebrato come un grande dottore, come il più degno di ammaestrare la gioventù con le sue lezioni, d'illuminare il popolo co' suoi libri, di governare il municipio, la provincia, lo Stato, di amministrare la giustizia e la finanza, dirigere l'educazione e l'industria, disciplinare l'anima e il corpo della nazione. Ma invece chi, imbevuto di quelle dottrine nella scuola publica, e persuaso in buona fede della loro verità su la parola autorevole di que' grandi filosofi e letterati, scrittori, oratori, legislatori, magistrati, governanti, cercasse mai di metterle in pratica; quegli sarebbe giudicato senza più o un delirante o un delinquente. E siccome é d'assai più grave la colpa di chi pone i

Digitized by Google

principj perversi che non di chi ne trae le malvagie conseguenze; gli è pur chiaro, che co 'l progresso della nuova scienza e della nuova civiltà è anche nata e cresciuta una nuova giustizia, la quale in capo a tutte le leggi ha scritto: Ai più rei onore e gloria; ai meno colpevoli l'estremo rigore del codice penale!

Or bene, una scienza che su 'l dritto del suo stendardo porta il motto: Io sono la verità! ma su 'l rovescio ha invece la sentenza: Guaj a chi farà quel che io dico! è una solenne impostura, un oltraggio publico alla coscienza dell'umanità. E non lo negano mica li stessi autori, che stabiliscono le premesse di quelle conseguenze; ma se ne sbrigano di leggieri soggiungendo che siffatta coscienza è un'illusione dell'ignoranza, e che la scienza non se n'ha da curare nè punto nè poco. Quella però ch'essi han l'impertinenza di chiamare un'illusione dell'ignoranza, è per noi (e [illegible] vale davvero il genere umano) un fatto così [illegible] e certo, così reale e naturale, che in tutta la [illegible] scienza non ve n'è, non ve ne può esser alcuno da [illegible] al suo confronto. Anzi tutta quanta è e può essere la loro scienza, ha la misura del suo valore [illegible] quella stessa coscienza, che pazzamente [illegible] abolire. Perocchè se è un'illusione [illegible] la coscienza umana, sono anche illusioni [illegible] e i fatti che la costituiscono, tutti [illegible] come tutti i dettami pratici; e quindi [illegible] che si fondano in quelli assiomi, [illegible] che si fondano in quei raziocinj, [illegible] che si fondano in quelle [illegible] menzognera quella loro [illegible] di scienza, mentre [illegible] dalla radice ogni scienza, [illegible] ogni assioma. Il fatto [illegible] che vero e certo ed [illegible] principio d'ogni verità, [illegible] possibile. Dunque una dottrina, [illegible] necessarie giunge a ne-

Digitized by Google

garlo, è falsissima; anzi non che *una falsità*, è *la falsità* stessa in tutta la sua estensione.

194. Che la scienza pertanto abbia da cercare il vero dovunque e comunque possa trovarlo, e lo affermi e lo insegni con tutta franchezza e libertà quando l'abbia trovato, è un cánone che non venne mica scoperto o inventato dal positivismo; ed era notorio e vulgare molti secoli prima che Augusto Comte fosse venuto al mondo. Ma la scienza dee pure accertarsi d'aver trovato il vero, prima di affermarlo in sè e di insegnarlo altrui: se no, chi o che mai potrebbe salvarla dal caso troppo frequente di pigliare per vero il falso, il favoloso, l'impossibile, l'assurdo? Caso poi frequentissimo oggidì che la scienza corre per le bocche di tutti; e non c'è maestrello o scolaruzzo che non dottoreggi d'ogni cosa in nome della scienza; e non c'è falsità nè menzogna, sciocchezza nè ribalderia, bestemia nè bestialità che non si spacci e si divulghi e si lodi e si premii e si ammiri a titolo di scienza, di scoperta scientifica, di legge scientifica, di teoria scientifica..... sinonimo tante volte di scientifica demenza o furfanteria. Or bene, fra i più sicúri criterj della verità d'una proposizione o d'una dottrina primeggia appunto l'esame delle sue conseguenze; le quali, se false, sono prova irrefragabile della falsità di quella proposizione o dottrina. Che l'*albero si conosce dai frutti*, non che sentenza evangelica (1), è dettame proverbiale. Dunque officio essenziale della scienza non è già di omettere, ma anzi di fare accuratissimamente il saggio delle conseguenze d'ogni suo pronunciato; e però di non pronunciar nulla finchè non abbia la certezza, che dalle sue tesi non possa conseguirne logicamente nulla di falso. E qualora si accorga che dovrebbero andar a rompere in qualche

(1) *A fructibus eorum cognoscetis eos.* Evang. S. Matth., VII, 16.

Digitized by Google

conseguenza erronea, è debito suo di sospendere ogni affermazione di quelle tesi, rimetterle in questione, scrutarne con più attenta e severa indagine il pro e il contro, e rettificarle in modo che non possa più derivarne legitimamente alcun errore. Che se la rettificazione non è possibile, vuol dire che quelle tesi van negate e rigettate *simpliciter et absolute* come false, e non già proposte e sostenute per vere.

Ed a questa classe per l'appunto appartengono le dottrine, di cui ora parliamo. I positivisti arrabiati, non meno fanatici de' più arrabiati grammatici d'un tempo, le proclamano pomposamente *verità* e *scienza* per antonomasia. Ma anche fra loro, quelli che serbano la modestia ed il pudore de' veri scienziati, le danno per ipotesi e nulla più. Ed i loro avversarj, dopo d'averle combattute con le loro stesse armi dell'osservazione, dell'esperienza, del calcolo, le ripongono in quella classe d'ipotesi, che da qualche secolo si vengono succedendo anche nello studio della natura. Surgono con grandi promesse di rivelare e spiegare ogni cosa; levano gran rumore sotto il patrocinio della moda; e dopo venti o trent'anni cadono in dimenticanza al surgere d'altre ipotesi affatto contrarie, che divengono anch'esse la moda d'un'altra generazione, ed hanno in breve la stessa fine. Ma a noi, per accertarci che la sedicente filosofia positiva o scientifica non merita nè men per celia il nome di verità, basta d'avanzo il sapere, il vedere come le sue dottrine repugnino sfacciatamente a quanto v'ha di più chiaro e saldo, di più universale e perpetuo nella coscienza umana (1).

La quale non ha poi mestieri di andar alla scuola

(1) Una massima, che dovrebb'essere stampata a caratteri d'oro in tutte le scuole, è quella che mi accadde di leggere anni fa nella Zeitschrift für Philosophie, e che non ho mai più dimenticata: *Lieber keine Wissenschaft als eine die dem moralischen Bewusstsein widerspricht:* — Meglio nessuna scienza che una scienza repugnante alla coscienza morale.

Digitized by Google

dei moderni positivisti per apprendere che la verità non può essere immorale: lo sa dacchè esiste. Ma sa pure un'altra cosa, chè costoro han bisogno d'imparare da lei: ed è che l'immoralità non può esser vera, ossia che una teorica o un'ipotesi per ciò solo che è immorale, non può non esser falsa. Perocchè i principj pratici del senso morale, non altrimenti che i principj teoretici del senso commune, sono connaturali alla coscienza umana, cioè insiti in essa naturalmente, noti ad essa per intuito immediato e spontaneo; ed hanno quindi per essa il massimo grado possibile di certezza ed evidenza, sono per essa l'ultimo e supremo criterio della verità. Laonde a giudicar del valore di nuove teorie od ipotesi intorno alla vita dell'uomo, abbiamo da natura un doppio criterio: il teoretico ed il pratico. In virtù del primo è falsa ogni dottrina che ha per corollario una repugnanza co' principj del senso commune; ed in virtù del secondo è falsa quella che ha per conclusione una repugnanza co' principj del senso morale. E l'un criterio è così vero e certo come l'altro, perchè è tanto connaturale quanto l'altro: nella coscienza umana è così naturalmente impressa la verità, che ogni effetto dee aver la sua causa, come la verità che ogni atto libero deve imputarsi all'agente. Sono due ordini di verità egualmente positivi, come sono due criterj egualmente validi per la scienza..... cioè per la scienza nel senso antico, quella che intende di prender la natura qual è, ed interpretarla il meglio che può. Per essa, non v'ha dubio, stanno e valgono egualmente le due leggi: che il vero non può essere immorale (negativo del bene), e l'immorale non può essere vero; poichè *verum et bonum convertuntur;* onde ciò che è conforme al vero, non può essere contrario al bene (immorale), e viceversa. Essa dunque argumenta con egual diritto ed egual forza: — Se una dottrina è vera, non è immorale; e se è immorale, non è vera. — E si vale di questa argumentazione a riprova di

Digitized by Google

quella, e cerca e trova nell'una il più sicuro cimento dell'altra.

Ma ben diverso è il caso della scienza nel senso moderno, quella che pretende di raffazzonare a suo talento la natura, togliendole di quà, e aggiungendole di là, tanto da racconciarsela come le piace. E la natura che piace a lei, è quella rifabricata dall'ateismo e dal materialismo: una natura che presuppone il mondo senza Dio e l'uomo senz'anima. Questa natura è per lei la *verità* assoluta. Ora, abolito Dio ed abolita l'anima, gli è chiaro che la coscienza morale va riguardata come un pregiudizio o un'illusione vulgare; e gli è chiarissimo che la moralità degli atti umani dee relegarsi fra li spauracchi della superstizione e dell'ignoranza. Ma se non c'è moralità, non può esserci più nulla d'immorale; e per conseguente non è più lecito condannare per titolo d'immoralità nessun sistema, nessuna teoria. E così il tiro è fatto. La *scienza* comincia a spacciare per *verità*, che la vita è una risultante dell'organismo, il pensiero una secrezione del cervello, il volere un movimento muscolare, la virtù una combinazione chimica viscerale, il vizio un'alterazione del sistema nervoso, ecc., ecc. Indi esclama con gran sicumera: — O come potrebbe mai essere immorale questa dottrina, se è verità? E se è verità, sono pur vere tutte le conseguenze che ne derivano; e chi ne piglia scandalo sotto il pretesto d'immoralità, peggio per lui; dacchè mostra di non aver ancora imparato che cosa sia nè la verità, nè la scienza. — Ne ha per altro imparato quanto basta a sapere, che questa bella *verità* è assai più ed assai peggio d'una falsità; poichè materializzando il pensiero e l'intelletto, riduce *ad absurdum* l'idea stessa di verità, e perciò d'ogni differenza fra vero e falso: e che questa bella *scienza* vale assai meno e fa assai peggio dell'ignoranza, poichè schianta fino alla radice del senso commune e del senso morale. Tal è la *verità* e la *scienza*, che il positivismo osa contraporre

Digitized by Google

e sovraporre ai principj naturali e alle leggi eterne della coscienza umana!

195. — Che coscienza! replicano ancora i positivisti: essa è un testimonio che non conta nulla nella nostra questione; perchè il così detto senso commune e senso morale è la fonte, da cui sgorgano perennemente i pregiudizj e li errori, le credenze superstiziose e ridicole, o atroci ed infami, che furono e sono tuttavia l'ignominia dell'umanità. — No, signori, non è la coscienza nè come senso commune, nè come senso morale, la fonte di quei malanni. Oggetto proprio della sua testimonianza sono in generale i fatti o fenomeni della vita interiore; ed in particolare (cioè per riguardo al significato più ristretto, in cui si prende la coscienza nel caso nostro), i fatti elementari e costitutivi della vita stessa dell'uomo, e però i più semplici e primordiali e communi universalmente a tutti: fatti che si compendiano nella nozione spontanea, immediata, intuitiva di certi principj, e teoretici e pratici, che son quasi la semenza di tutte le cognizioni ed azioni umane. E qui la testimonianza della coscienza non solo è certamente, evidentemente vera; ma è la condizione, la forma, la legge suprema della stessa verità; la quale in ultimo costrutto non ha verun'altra guarentigia se non que' primi principj, che son pure i primi fatti della coscienza.

Ma questa coscienza non ha che fare con quell'iliade d'errori e d'orrori, che dopo il Locke si divertono i suoi più o men legitimi successori a sciorinarci dinanzi agli occhi. Sono errori ed orrori, che non esprimono alcuno di que' principj originarj e nativi della coscienza; e provengono tutti dall'interpretazione o applicazione che ne fanno le menti rozze e grossolane, o li animi passionati e corrotti. Così, per es., nella credenza vulgare al moto diurno del sole intorno alla terra, che parte ha la coscienza come senso commune? Quella di attestarci il fatto che noi vediamo,

Digitized by Google

e nulla più. Or non è egli forse vero e certo, che vediamo surgere e tramontare il sole nel suo giro quotidiano? Che poi a questa apparenza visibile risponda la realtà del nostro sistema planetario, è un giudizio che non è fatto dal senso commune, ma dalla ragione riflessiva; la quale erra in questo come in tanti altri casi, scambiando l'apparenza suggettiva con la realtà oggettiva delle cose. Il che è qui tanto più manifesto, dacchè trattasi di un errore che non fu solamente del vulgo, ma per secoli e secoli anche di tutti i dotti (salvo qualche rarissima eccezione, cui non si badò più che tanto) e di tutte le scuole, università, academie del mondo, che su quell'errore fondavano, con grande apparato di calcoli e speculazioni, le loro teorie astronomiche, i loro sistemi di cosmologia. La coscienza però non avea colpa veruna in quelle dottrine erronee, come non ne avea nell'errore che serviva ad esse di fondamento. In quelle errava la ragione scientifica, in questo la ragione vulgare; ma sempre la ragione, cioè un atto più o meno riflessivo, non mai diretto ed immediato.

Prendiamo un altro esempio d'ordine pratico, quello dei barbari o selvaggi che ammazzano i loro vecchi genitori. Qual parte ha in esso la coscienza come senso morale? Quella del dettame semplicissimo e generalissimo di fare il bene e fugire il male. Or non è egli parimente vero e certo, che questo dettame è voce spontanea e legge universale della natura umana? Ma quanto poi a determinare e definire ne' casi particolari quale sia il bene ed il male, non è più officio della coscienza come senso morale, sibbene della ragione che riflette e discorre, induce e deduce, analizza e sintetizza, ecc. E allora pur troppo avvien di sovente ch'essa s'inganna, e prende il male per bene. Quei barbari o selvaggi intendendo il bene a modo loro, credevano o credono atto di pietà figliale l'uccidere i genitori per liberarli dai mali della vecchiaja. E non vedemmo anche noi, ne' paesi più civili d'Europa,

Digitized by Google

qualche padre o madre uccidere sè stessi co' proprj figliuoli, credendo di dar prova d'amore paterno o materno a salvarli con la morte dagli affanni della miseria? E non vediamo tuttodì anche li uomini più culti e addottrinati discordare spesso circa il valor morale di certe azioni, e li uni giudicar bene ciò che li altri male, e viceversa?

Pertanto nell'ordine pratico come nell'ordine teoretico, altro è il principio che una volta si chiamava *innato,* ed oggi *a priori,* spontaneo, primitivo, immediato; ed altro sono le determinazioni, esplicazioni o applicazioni che se ne possono fare. Quello è il fatto naturalmente proprio e costitutivo della coscienza, e come tale è sempre e necessariamente così vero, che è impossibile supporlo falso senza distruggere ed annientare il fondamento stesso ed il criterio d'ogni verità (1): queste invece sono opera della ragione o ri-

(1) « Ea enim, avvertiva S. Tomaso, quae naturaliter rationi « sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse « falsa sit possibile cogitare ». Contra Gent., lib. I, cap. VII. E naturali o connaturali alla mente umana, notava egli altrove su la scorta di Aristotele, sono i concetti communissimi ed i principj primi, la cui verità è così evidente da non potersi negare. E pure da taluni fu negata. Come mai e perchè? Ed ecco la sua risposta: « Considerandum est, quod communes « animi conceptiones habent aliquid commune cum aliis prin- « cipiis demonstrationis, et aliquid proprium. Commune quidem « habent, quia necesse est tam ista quam alia principia per se « esse vera. Proprium autem est horum principiorum, quod non « solum necesse est ea per se vera esse, sed etiam necesse est « videri quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari « contraria eorum. Dicit ergo (*Aristotele*) quod illud principium, « quod necesse est non solum per seipsum esse, sed etiam ul- « terius necesse est ipsum videri, scilicet communis animi con- « ceptio vel dignitas; non est neque petitio, neque suppositio. « Quod sic probat. Petitio et suppositio exteriori ratione con- « firmari possunt, idest argumentatione aliqua: sed communis « animi conceptio non est ad exterius rationem, quia non potest « probari per aliquam argumentationem; sed est ad eam ra- « tionem quae est in anima, quia lumine naturali intellectus « statim fit nota. Et quod non sit ad exterius rationem, patet; « quia non fit syllogismus per aliquid exterius ad probandas

Digitized by Google

flessione, in cui ha sempre qualche parte la volontà, l'imaginazione, l'affetto, la passione; e perciò è possibile e facile e frequente l'errore.

196. Certi positivisti vanno poi ancora più oltre. Non basta loro vietarci di giudicare falsa una dottrina dalla perversità delle sue conseguenze; ma pretendono a dirittura che nessuna dottrina in sè e per sè stessa possa dirsi cattiva; giacchè tutte, quali che sieno, sono il frutto degli studj e degli sforzi che fa la ragione per iscoprire ed intendere e provare la realtà delle cose. Sono dunque tutte innocenti e buone del pari, tutte non che meritevoli d'eguale toleranza, ma degne d'eguale rispetto. — È da notare anzitutto che strani evangelisti di mansuetudine e tenerezza, di toleranza e rispetto universale sieno costoro, i quali poi non han parole che bastino ad esprimere il loro disprezzo ed abominio verso le dottrine da loro dette per istrazio *teologiche* e *metafisiche* d'ogni specie. Finchè si tratta di naturalismo, fatalismo, ateismo, materialismo, scetticismo..... sono la gente più ottimista del mondo; e in que' sistemi non iscorgon nulla di male, nulla di pernicioso o pericoloso a nessuno; ci trovano anzi un tesoro di beni, una gara di buone e rette intenzioni, di proficue indagini, di nobili studj, di sincere persuasioni, a tutto e solo beneficio dell'umanità. Ma trattasi invece, non dico di cattolicismo o cristianesimo, bensì di teismo e spiritualismo? Oh!

« hujusmodi communes animi conceptiones. Et quod hujusmodi « non sunt notae per exteriorem rationem, sed per interiorem, « probat per hoc quod exteriori ratione potest instari, vel vere « vel apparenter; interiori autem ratione non est possibile semper « instari. Et hoc ideo, quia nihil est adeo verum quin voce possit « negari. Nam et hoc principium notissimum, quod non con- « tingat idem esse et non esse, quidam ore negavere. Quaedam « vero adeo vera sunt, quod eorum opposita intellectu capi non « possunt; et ideo interiori ratione eis obviari non potest, sed « solum exteriori, quae est per vocem ». Poster. Analyt., lib. I, lect. XIX.

Digitized by Google

allora l'appello al rispetto o almanco alla toleranza non è più di stagione: quei sistemi sono la piaga e la peste, la vergogna e l'ignominia dell'umanità; sono li autori d'ogni male, i nemici d'ogni bene; e bisogna odiarli, combatterli senza tregua nè mercè fino all'ultimo esterminio. Così adempiono essi i precetti, che danno ed inculcano agli altri!

E stesse li tutto il loro torto! Ma con quella patente di innocenza e bontà regalata a tutte quante le dottrine e teorie imaginate e imaginabili, come mai non s'accorgono, che in luogo di fare il massimo elogio della scienza, ne pronunciano l'estrema condanna? Perocchè o vuol dire che tutte le dottrine sono egualmente vere: e allora, siccome ve n'ha molte di contradittorie fra loro, ne seguirebbe che sono vere ad un tempo e quelle che affermano e quelle che negano la stessa cosa; ossia che sono tutte egualmente vere, inquanto sono anche tutte egualmente false. La scienza dunque non sarebbe altro che una sofistica. O invece vuol dire, che se pur ci sono dottrine erronee, non possono fare alcun male, anzi giovano non men delle vere, sì che hanno diritto allo stesso rispetto: e allora, siccome la scienza o è vera o non è, chè scienza erronea equivale a scienza che non è scienza, una goffa contradizione; ne seguirebbe da capo che tanto vale la verità quanto l'errore, che tanto fa il possedere la scienza quanto il non averla: ciò che insomma vien a dire che la scienza è proprio *vanitas vanitatum*, la cosa più inutile e frivola che possa imaginarsi. E sono li apologisti, i panegiristi, li adoratori della scienza, che la mettono a paro, anzi più sotto dell'ignoranza!

Ma per noi l'errore è già un male teoretico in sè stesso, perchè è un traviamento, un pervertimento dell'intelletto, al quale impedisce di apprendere il suo oggetto e conseguire il suo fine, che è la verità. Dunque una dottrina falsa, anche in materia puramente ideale ed astratta, non è mai nè può essere innocua; e non che abbia essa diritto al nostro rispetto, abbiam noi

Digitized by Google

il dovere di negarle il nostro assenso, e di avversarla e smentirla senza rispetto alcuno. Ove poi trattisi di dottrine, che hanno attinenze con la realtà della vita morale e civile, l'errore torna assai più grave e nocivo; perchè non solo guasta la mente, ma deprava l'animo, e con esso li affetti e i voleri, le azioni e i costumi. Altrimenti converrebbe negare ogni influsso della ragione nella volontà, del pensiero nell'azione: influsso che da tutt'altri può essere negato fuorchè dai positivisti. I quali, abolita ogni libertà del volere, e ridutto ogni volere ad una specie di moto sempre determinato da cause fisiche o fisiologiche o psicologiche, fra cui vanno particolarmente annoverate le sensazioni, le rappresentazioni, le idee; devono anzi riconoscere e predicare, in virtù del loro sistema, che tutta quanta l'attività pratica dipende dalla teoretica; che tutto l'operare è un effetto mecanico del pensare; e che per conseguente quali sono le dottrine che un uomo o un popolo professa, tali son necessariamente le sue opere e i suoi costumi. E allora la tesi: che tutte le dottrine sono egualmente tolerabili e rispettabili, equivarrebbe in bocca loro a quest'altra: che sono egualmente lecite e legitime tutte le azioni; perchè, a tenore di que' principj *positivi*, non può esser vietato di fare ciò che è permesso di credere e dire e insegnare in privato come in publico, dalle catedre come per le stampe. Se ognuno può impunemente persuadere sè stesso e convincere altri, che l'uomo è una bestia e dee vivere da bestia; oh! come mai e perchè mai non potrà ognuno menare anche impunemente una vita bestiale? Questa pratica non sarebbe poi altro che l'attuazione di quella teorica. E se è lecita l'una, dunque anche l'altra; giacchè l'azione che teoricamente è un dovere, praticamente è pure un diritto; ossia il dovere di far un'azione implica essenzialmente il diritto di farla; onde una legge che permettesse l'insegnamento di quel dovere, ma proibisse l'esercizio di questo diritto, sarebbe una violenza più

Digitized by Google

che brutale. Or bene, la tesi dell'innocenza di tutte le azioni come di tutte le dottrine, figlia naturale, se non legitima, del positivismo, è un'enormità che la coscienza del genere umano rifiuta ed abomina come il più iniquo attentato, non che alla dignità, alla stessa esistenza della sua natura; e che non cesserà mai di rifiutare e abominare, finchè ogni idea del giusto e dell'onesto non sia sparita dal mondo.

Noi che grazie al cielo non siamo positivisti, e alla libera energia della volontà lasciamo la funzione eminente che le spetta nella nostra vita, non abbiamo certamente l'obligo di subordinare tutta intiera l'attività pratica alla sola e pura intelligenza, e perciò di ripetere e misurare unicamente dalla qualità delle dottrine il valore delle azioni. Ma se è falso che l'intelligenza o la dottrina facia tutto, è ancor più falso che non facia nulla. Non è da accettare in senso assoluto la massima, pur così bella, del P. Girard: *L'homme agit comme il aime, et il aime comme il pense;* poichè è vero altresì che *il pense comme il aime,* per quell'influsso scambievole tra le varie facoltà e funzioni dello spirito umano, e segnatamente fra l'intelletto e la volontà; onde tanto contribuisce l'intelletto a determinare li atti della volontà, quanto la volontà a determinare i giudizj dell'intelletto (1). Ma sta pur sempre inconcusso il fatto, che nell'operare dell'uomo concorre il pensare, ossia che le sue idee, le dottrine, le credenze, le opinioni sono pur elementi essenziali, benchè non unici, delle sue azioni.

Che più? Coloro stessi che a parole negano il fatto,

(1) Del mutuo influsso fra l'intelletto e la volontà tratta in varj luoghi S. Tomaso. E chi voglia gustare un saggio di vera e buona e profonda psicologia, legga particolarmente: Summ. Theol., I, q. LXXXII, a. 4: *Utrum voluntas moveat intellectum;* — I-II, q. IX, a. 1: *Utrum voluntas moveatur ab intellectu;* — Ib., q. XVII, a. 1: *Utrum imperare sit actus rationis vel voluntatis;* — e Quaest. Disput., De Veritate, q. XXII, De voluntate.

Digitized by Google

sono i primi a riconoscerlo con le opere. O perchè dunque s'arrabattano tanto a parlare, a scrivere, a stampare libri e giornali per difundere le loro idee e combattere le altrui? Certo perchè credono di poter così guadagnare seguaci alle proprie, e toglierne alle contrarie; perchè credono che basti persuaderli della verità delle une e della falsità delle altre, per indurli ad abbandonare queste ed abbracciar quelle, non già soltanto in astratto (che ciò importerebbe loro poco o nulla), ma anche in concreto, ossia non per semplice adesione speculativa della mente, ma per attuazione reale nella vita. Così combattono il cristianesimo, il teismo, lo spiritualismo, perchè sperano di condurre i loro uditori o lettori ad emanciparsi (come dicono per eufemismo) da tutte le credenze e le pratiche dei cristiani, teisti, spiritualisti, ed a vivere da liberi pensatori (altro eufemismo non meno curioso), cioè da servi del senso e del corpo, delle inclinazioni e passioni animali. Dunque fanno anch'essi differenza, e grandissima, fra dottrine e dottrine; ne approvano ed amano alcune, e ne condannano ed odiano altre, appunto perchè attribuiscono una grande efficacia a tutte, ma reputano l'efficacia delle une favorevole, e delle altre avversa al loro scopo.

Or noi procediamo con la stessa regola, salvochè l'intendiamo ed applichiamo in senso inverso. La regola commune si è, che vi sono dottrine moralmente buone, e dottrine moralmente malvagie; e quanto le une sono praticamente salutari, tanto devon essere le altre perniciose. Se non che perniciose e malvagie sono per noi le dottrine, che per loro son buone e salutari; e viceversa. Fondamento e criterio del nostro giudizio è la coscienza dell'umanità come senso commune e senso morale; del loro è quella ch'essi chiamano scienza della natura, ma che è in realtà la negazione, l'abolizione della natura umana. Che essi se ne vantino come d'un progresso, che deve imparadisare la terra e deificare l'uomo, padronissimi. Ma

Digitized by Google

spetta anche a noi il diritto di pensare a modo nostro, e credere che il loro progresso non può riuscire ad altro che a far dell'uomo un bruto e della terra un inferno.

197. Supponiamo una generazione tutta informata ed imbevuta delle loro dottrine. Non è più cristiana nè di fede, nè di vita. Al simbolo degli Apostoli ha sustituito un credo, che si compendia in tre articoli principali:

a) Tutto ciò che esiste ed avviene nel mondo, è determinato ad esistere ed avvenire da una legge e con un ordine di causalità necessaria. — Formula di un sistema, che una volta si chiamava fatalismo; ma oggidì che si ha gran cura di celare o travestire con vocaboli nuovi i vecchi errori, suole invece appellarsi determinismo. Esso è ancora in sustanza il fatalismo antico, ma trasportato da mito religioso a tesi metafisica: in luogo di una causa estrinseca, trascendente, sotto forma di qualche divinità arcana e misteriosa, si finge una causa intrinseca, immanente, sotto forma di natura o legge universale, ma non meno misteriosa ed arcana dell'altra. L'effetto però è lo stesso: tutto quanto esiste ed avviene nel mondo è così necessario, che non può non esistere e non avvenire; nè potrebb'esistere ed avvenire in altro tempo, luogo, modo qualsiasi.

b) Quella legge di causalità universale e necessaria è il modo d'essere e d'operare di una sustanza unica, la quale per la sua infinita ed eterna realtà è ogni cosa, e per la sua eterna ed infinita attività fa ogni cosa; onde tutto il mondo con tutti i suoi enti e fenomeni, fisici e psichici, sensibili e intelligibili, non è altro che una serie eterna, infinitamente varia e moltiplice, dei modi e stati, delle manifestazioni e limitazioni di un essere unico e solo. — Formula di un altro sistema, che un tempo chiamavasi panteismo; ma questo termine ha il torto imperdonabile di dir

Digitized by Google

troppo chiaro quel che significa; talchè può sonar male e dare scandalo, così agli orecchi dei credenti che lo tengono per sinonimo di ateismo o negazione di Dio, come agli occhi degli increduli che ci trovano ancora una certa menzione, sia pur negativa, di Dio: nome ormai cancellato dal loro dizionario per una specie di *sacro* orrore. Lo chiamano adunque monismo, che esprime con voce diversa la stessa cosa: l'unità dell'essere o unicità di sustanza in tutto l'universo.

c) Quella sustanza unica, eterna, infinita, che costituisce ogni ente ed ogni fenomeno dell'universo, è la *materia*, da cui in virtù di sole forze fisiche e di sole leggi mecaniche, proviene ogni composizione de' corpi, inorganici ed organici, ed ogni generazione di vita, vegetale e animale ed umana; onde tutte le funzioni mentali e morali, sentimento ed affetto, ragione e volontà, pensiero e coscienza... sono fenomeni biologici, prodotti da condizioni ed operazioni prettamente materiali dell'organismo. — Formula di un terzo sistema, che da secoli denominavasi materialismo. Ma qui più che mai occorreva surrogare un termine così malsonante e malcreato, con un altro più riguardoso e coperto; ed ora si chiama positivismo, trasformismo, evoluzionismo, darwinismo.... Se non che mutato il segno, rimane sempre lo stesso significato: tutto è materia; e fuori o sopra della materia, nulla.

Or bene, qual è il corollario immediato, evidente, apodittico del fatalismo o determinismo? La negazione di ogni libertà; poichè se ogni azione di ogni ente è effetto d'una causalità necessaria, nessun atto di nessun ente può esser libero. Dunque sono anche necessitati tutti li atti dell'uomo, e per conseguente tutti li atti della sua stessa volontà e coscienza; ossia nè anche l'uomo non è libero in nessuno de' suoi atti.

E del panteismo o monismo? La negazione di ogni personalità; poichè se nessun ente dell'universo esiste in sè e per sè, non ha individualità sua propria, non è altro che un fenomeno dell'unica sustanza reale, ed

Digitized by Google

esiste soltanto in essa e per essa: dunque nè anche l'uomo ha un' esistenza individuale; non è un suggetto individuo, che sente e pensa ed opera per virtù sua; non è una persona; ma egli stesso è il sentimento, il pensiero, l'azione di un altro suggetto. La sua vita, la sua attività non è sua, ma è vita e attività di quella sustanza unica, che è tutto e fa tutto.

E del materialismo o positivismo? La negazione di ogni spiritualità; poichè se nell'universo ogni cosa è materia, o proprietà, modificazione, produzione della materia: dunque non esiste nè può esistere nulla di spirituale. Il concetto stesso di spirito è assurdo, e per conseguente è assurda la spiritualità dell'anima umana; e l'anima stessa, la ragione, la coscienza sono fenomeni fisici, modi o funzioni della materia, come tutti li altri fenomeni del mondo.

Indi conclusione generale: dunque non esiste nè può esistere nessun ente, che abbia vita spirituale, sussistenza personale, attività libera. Conclusione che si risolve puramente e semplicemente nella negazione assoluta di una natura divina e di una natura umana; ossia negazione assoluta della divinità come essenza infinitamente diversa da quella del mondo (*ateismo*), e dell'umanità come essenza specificamente diversa da quella del bruto (*brutismo*).

198. Conforme a questa dottrina teoretica, presso la generazione che abbiam supposta, è la sua dottrina pratica. Abolito Dio ed imbestiato l'uomo, la vita umana come la vita animale in genere è tutta circoscritta nel giro della sua esistenza terrestre; onde il sommo bene, l'ultimo fine dell'uomo è la felicità, ma intesa come uno stato da conseguirsi nella vita presente, con la piena soddisfazione degli appetiti naturali, cioè animali. E quindi la legge delle leggi anche per l'uomo si è: patire il meno e godere il più possibile: legge che modernamente suole chiamarsi interesse, egoismo, sotto la doppia forma dell'utile e del piacere. Non è

Digitized by Google

piu dunque regola e freno degli atti umani una legge divina, eterna, immutabile, ed eguale davvero per tutti; sibbene una certa convenienza tutta relativa e posticcia, che ognuno osserva e rispetta finchè gli giova e gli piace; ma che ognuno pure trasanda e disprezza quando possa recargli danno o molestia. Non più legge naturale, che impone l'obligo assoluto di fare il bene e fugire il male, ossia di adempiere tutti i doveri e rispettare tutti i diritti; e non più legge cristiana, che perfeziona e compie la legge naturale co 'l precetto evangelico di amar Dio sopra ogni cosa ed il prossimo come sè stesso: due leggi, che sole varrebbero benissimo à render felice, quanto è possibile in terra, una generazione che pienamente e costantemente le osservasse. All'incontro essa non conosce nè può conoscere altra morale che l'aritmetica dell'interesse, o la dinamica dell'egoismo; cioè una morale che è negazione esatta e precisa di ogni moralità. Perocchè escluso il carattere oggettivo assoluto del bene morale, e con esso il carattere imperativo obligatorio del dovere individuale e sociale, non resta più altra regola degli atti umani che il bene relativo suggettivo, ossia la licenza a ciascuno di far *lecito il libito,* secondo la frase dantesca, di far sempre ed in tutto e per tutto il commodo suo, senz'altro freno che quello del codice penale. Così sciolto e rotto ogni vincolo sociale di giustizia e carità, il solo che possa costituire una società umana, non sussiste più altro legame fra' cittadini che quello della forza publica, la sola sanzione che possa convenire ad una morale senza Dio, senz'autorità che valga ad obligare in coscienza nessuno.

Ma la *scienza* non s'è fermata lì. Diamine! Vi è ben il progresso anche per lei! V'è anzi principalmente e massimamente per lei! Ed ella in effetto a' dì nostri ha progredito; e come! e quanto! Ha progredito con tanta furia e così a rompicollo da lasciar molto indietro la morale dell'eudemonismo, come già

Digitized by Google

vecchia decrepita; e ne ha trovata o inventata un'altra nuova nuovissima: la morale dell'evoluzione. Quella era buona per un *gregge d'Epicuro;* ma questa dev'esser degna d'una combriccola di scienziati. E perciò, in nome della *scienza* pura e purissima, libera e indipendente, tutta sperimentale, tutta positiva, l'evoluzione è venuta in buon punto a rivelarci la nuova morale, la morale veramente e propriamente scientifica, la morale dell'avvenire, che si fonda nelle due famose leggi darwiniane della *concorrenza vitale* o *lotta per l'esistenza,* e della *selezione naturale.* Interpretate con un po' di benignità e discrezione, coteste leggi in verità sarebbero tutt'altro che nuove; poichè insomma direbbero soltanto in formule strane ciò, che in buon vulgare si chiamava da secoli e secoli, in tutte le scuole, instinto di conservazione e di perfezionamento, cioè la tendenza naturale d'ogni vivente, ed in particolare dell'uomo, sì in individuo e sì in ispecie, a conservare e migliorare il più possibile le condizioni della propria vita.

Ma l'evoluzionismo non l'intende così; e con quelle sue matte leggi vuole espressamente significare, che la vita in genere, e quindi anche la vita umana è una guerra, in cui i forti sono eletti dalla natura stessa a sterminare i deboli. E vuol dire, che lo stato naturale dell'umanità, e però la meta legitima d'ogni suo progresso, l'ideale della sua perfezione sarebbe l'estremo grado della barbarie, lo stato selvaggio: *Bellum omnium in omnes,* come già lo definiva Hobbes. Quella è davvero l'umanità, ove han regnato e regnano in tutto il lor vigore e splendore le magnificate leggi della lotta per l'esistenza e della selezione naturale.

Anzi, no, nè anche là coteste leggi ebbero pienamente, almen fino ad ora che si sapia, il loro effetto. Perocchè forza e debolezza sono cose relative: quelli che si dicono forti rispetto a' men forti di loro, sono però deboli rispetto a' più forti. E siccome di cose assolutamente eguali ed identiche non ve n'ha al

Digitized by Google

mondo; gli è chiaro che la classe dei forti, dopo una prima selezione per lo sterminio dei deboli, dovrà farne una seconda per lo sterminio dei meno forti; e dopo la seconda una terza.... e così via, fino all'estinzione totale della specie umana. Quello, sì, sarà il pieno e finale trionfo dell'evoluzionismo, inquanto s'applica a governare la vita individuale e sociale dell'uomo. Nè, in verità, era mestieri di fabricar la nuova ed ibrida voce di *sociologia* per qualificarlo. O che non istava già registrato nei vecchi dizionarj il suo vero e proprio nome di *antropofagia?*

199. E che tali in sustanza debbano esser le conseguenze d'una morale senza Dio e senz'anima, sia poi detta epicurea co 'l suo nome antico, ovvero fisiopsichica o psicofisica co 'l suo nome moderno, non è già pronostico imaginario d'un cotal pessimismo, come oggidì suole chiamarsi; ma è un'induzione fondata nei fatti più certi e notorj della storia antica e moderna. Nell'una e nell'altra si videro già i bei frutti d'una morale, che circoscrive tutta la finalità dell'uomo nella sua vita presente, e non assegna più altra legge agli atti umani che le condizioni organiche e li appetiti sensuali.

Si videro anticamente nella corruzione profonda e universale della civiltà pagana, causa principalissima della ruina in cui cadde e perì prima la Republica, e poi l'Impero di Roma. La pittura dei costumi privati e publici, fatta dagli scrittori latini con tanta eleganza e tanta impudenza, mette ribrezzo e raccapriccio. Là ognuno può leggere con li occhi suoi, che cosa diventi una società umana, quando ha perduta ogni fede religiosa e morale, ogni fede in una legge di giustizia eterna e di vita immortale. La felicità ch'essa cerca e vuole ad ogni costo su questa terra, perchè non ne concepisce nè spera verun'altra, diventa un'orgia di tutte le passioni, di tutti i vizj, di tutti i delitti: una putrefazione delle anime ancor viventi, assai più schi-

Digitized by Google

fosa ed orribile che quella dei corpi già incadaveriti (1). Ed i pochi e rari uomini che serbano ancora intatta la dignità umana, e vivo il sentimento del dovere ed il culto della virtù (ed erano fra li stoici), si sentono condannati ad una solitudine così amara e disperata, che se ne liberano con un suicidio, quando non ne vengano liberati con un assassinio.

E si vedono modernamente in quelle varie sètte, che sono congiurate alla distruzione di tutti li ordini sociali: diverse di nome, nichilisti, socialisti, communardi, internazionali, anarchici.... ma identiche nel proposito selvaggio di abolire ogni principio e demolire ogni instituto di vita civile: Dio e anima, famiglia e patria, religione, proprietà, governo.... Tali principj ed instituti, agli occhi loro, non sono altro che ostacoli a

(1) E la testimonianza degli scrittori classici ha una solenne conferma in quella d'uno scrittore sacro, S. Paolo, il quale nel cap. I della sua Lettera ai Romani, fa della vita e dei costumi de' gentili una descrizione, letterariamente meno leggiadra, ma certo storicamente non meno fedele, e moralmente ancora più spaventosa: « Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glori-« ficaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitatio-« nibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum: dicentes « enim se esse sapientes, stulti facti sunt. Et mutaverunt glo-« riam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis « hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium. Propter « quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immun-« ditiam, ut contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis;.... « in passiones ignominiae; nam feminae eorum immutaverunt « naturalem usum, in eum usum qui est contra naturam. Simi-« liter autem et masculi, relicto naturali usu feminae, exarse-« runt in desideriis suis in invicem, masculi in masculos tur-« pitudinem operantes, et mercedem quam oportuit erroris sui « in semetipsis recipientes. Et sicut non probaverunt Deum « habere in notitia, tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut « faciant ea quae non conveniunt: repletos omni iniquitate, « malitia, fornicatione, avaritia, nequitia; plenos invidia, homi-« cidio, contentione, dolo, malignitate; susurrones, detractores, « Deo odibiles, contumeliosos, superbos, elatos, inventores ma-« lorum, parentibus non obedientes, insipientes, incompositos, « sine affectione, absque foedere, sine misericordia ». Ecco la bella *felicità*, che ai popoli più culti del mondo antico seppe procurare la *scienza* dell'ateismo e del materialismo!

Digitized by Google

raggiungere quella felicità bestiale, in cui han riposto il fine di tutta la vita. Dunque, concludono essi, bisogna abbattere, sterminare ogni cosa, ad ogni costo, con ogni mezzo possibile. Conclusione orrenda: ma date le premesse di quella scienza e di quella morale, conclusione così rigorosamente logica come la più rigorosa delle conseguenze matematiche.

200. — In astratto ed a filo di logica, sì; ma nella realtà concreta e pratica della vita ci sono anche per la logica più sbrigliata limiti e correttivi, che non le permetteranno mai di giungere a tali estremi. La parte culta e savia delle nazioni domerà, reprimerà sempre, in nome della salute publica, le frenesie di quei pazzi, le furie di quei disperati. — Sempre?! E chi di grazia ve n'assicura? E donde mai trarrà la vostra gente culta e savia le forze occorrenti a tale e tanta impresa? Finora le ha, senza dubio, perchè quei nichilisti o communardi non sono i più nè in Russia, nè in Francia, nè in altro paese; sono poche milliaja di braccia inermi, a cui stanno contro e sopra molti millioni di braccia armate di fucili. Ma lasciate che la *libertà*, qual è intesa oggidì, cioè la rivoluzione, cioè l'anarchia prosegua con moto accelerato l'opera sua: ed in breve i meno saranno i più, le milliaja diventeranno millioni, e nelle schiere dei nichilisti o communardi verranno arrolati tutti o quasi tutti li operaj delle città e i contadini delle campagne e li stessi soldati degli eserciti. E allora? che farà, che potrà mai fare il drappello della gente culta e savia per salvare la sua civiltà dall'ultima ruina? Le forze materiali non saranno più in mano sua. Posto che operaj e contadini e soldati si fossero uniti con vincoli settarj a parteggiare pe 'l nichilismo o communismo; dove mai potrebb'essa trovar ancora armi ed armati sufficienti a sua difesa? E di forze morali n'avrà anche meno. Non ne avrà in sè; perchè questa gente medesima è infetta del male che dovrebbe curare; è anzi dessa stessa il centro, il foco-

Digitized by Google

lare primo e principale dell'infezione; e quelli ch'essa vanta e celebra per suoi maestri di cultura e saviezza, sono per lo più li stessi dottori e banditori dell'ateismo e materialismo. E tanto meno ne avrà verso degli altri; perchè a tutte le ragioni, esortazioni, intimazioni che volesse loro rivolgere, essi avrebbero sempre una risposta, a cui non c'è replica:

— Noi, direbbero a quei mentori posticci, noi faciamo quel che voi c'insegnaste, nè più nè meno: di che dunque potete voi incolparci? Siete voi che c'insegnaste come nessuno de' nostri atti sia in nostro arbitrio; poichè la nostra volontà è sempre mossa e determinata, con forza e legge e necessità mecanica, da certi motivi, i quali, rappresentazioni o sensazioni, bisogni o desiderj, piaceri o dolori che sieno, sono tutti e soli effetti di certe modificazioni del nostro organismo, produtte sempre da cause esterne, fisiche, materiali. E vuol dire, che dal primo all'ultimo instante della nostra esistenza, noi faciamo sempre quel che dobbiamo fare, perchè siamo naturalmente determinati, necessitati a fare così, nè possiamo giammai in nessun caso fare altrimenti. Dunque finiamola. Una irritazione e contrazione muscolare, una reazione e vibrazione nervosa ci portano ora a volere per noi lo stato, che finora vi godeste voi: e lo vogliamo. A noi le vostre ricchezze e le vostre delizie; ed a voi le nostre miserie e le nostre agonie. Le parti sono cambiate: non siete più voi, ma siamo noi, noi soli, la forza, noi la legge, noi l'autorità, noi lo Stato. O ci date di buona grazia quel che vogliamo, o ce lo prenderemo. E se a fiaccare la vostra superbia ci converrà ammazzare, incendiare, sterminare, lo faremo allegramente; chè abbiamo faci e mannaje, bombe e cannoni, petrolio e dinamite per ogni occorrenza. Così vi pigliamo in parola, e mettiamo a profitto le belle e care e nobili e sublimi lezioni della vostra scienza. Ci avete convinti d'essere bruti: ed eccoci belve. Difendetevi, se potete, dalle nostre zanne e dai nostri artigli; e se no, lascia-

Digitized by Google

tevi sbranare, e tacete. L'ultima secrezione del vostro cervello dovrà essere questo pensiero: che ben vi sta, poichè raccogliete il frutto del vostro seminato. E l'ultima ondulazione della vostra coscienza muscolare e nervosa dovrà essere questo sentimento: che fra tutti i viventi dell'universo i più irragionevoli e insensati siete voi! —

201. È un discorso da antropofagi, non è vero? ma egli è pure la più legitima e rigorosa applicazione delle teorie, che la *scienza* odierna insegna da quasi tutte le sue catedre, che propaga con la fiumana strabocchevole de' suoi libri ad uso della gente culta, e che divulga co 'l diluvio immenso de' suoi giornali ad uso anche del popoletto e del popolaccio, della plebe e della plebaglia. Ora se chi insegna a far il male è moralmente più reo di chi lo fa, i più rei non sono quelli antropofagi, ma questi scienziati, questi libri, questi giornali. E più rei di tutti sono i governi, che in luogo di curare il male dalla radice, provedendo per quanto sta in loro ad una buona educazione ed instruzione publica, attendono anzi con tutti i mezzi legali ed illegali, astuti e violenti, ipocriti e tirannici, ad estirpare e disperdere li ultimi avanzi di scuola cristiana: e perchè? Per instaurare fin nelle scuole elementari, fin negli asili infantili un'educazione ed instruzione detta *laica,* cioè senza Dio e senza religione, cioè senza morale; per seminare ed innestare negli animi stessi e nei cuori verginali dei poveri bambini quei germi d'ateismo e materialismo, che poi cultivati nelle altre scuole, rincalzati nelle società più o meno segrete, nelle sètte politiche d'ogni sorte, discordi bensì ne' loro disegni positivi, ma unanimi nel proposito negativo dell'odiare e sterminare ogni sentimento e principio religioso, ogni fede nelle cose dello spirito e di Dio; devono naturalmente fruttare una generazione, la quale non suggetta ad altra legge che *la lotta per l'esistenza,* vale a dire in balìa degli in-

Digitized by Google

stinti, ed appetiti bestiali, andrà fatalmente a precipitare nel fondo della barbarie. E sono i governi più civili, più liberali, più *umanitarj*, che in nome del progresso scientifico tirano a rovinare i loro Stati, a corrompere i loro popoli, per avviarli e spingerli e precipitarli in quell'abisso!

Questo pericolo è ormai così manifesto, così grave ed imminente, che fra li stessi liberali di buona fede e di buona volontà si levano ognidì grida di spavento e di terrore; e da ogni parte si domanda, s'invoca affannosamente qualche rimedio, qualche riparo che ci scampi da tanta ruina. Nè mancano le proposte; e ciascuna scuola ha le sue, che crede di effetto certo e sicuro. Ma come s'ingannano!

202. a) Volete ovviare, dicono certi economisti, al pericolo tremendo di quella che suole appellarsi questione sociale? Provedete agli interessi materiali del popolo, cioè degli operaj; protegeteli contro le disgrazie del lavoro e le infermità della vecchiaja; diminuite le ore della fatica ed aumentate la mercede quotidiana; ammetteteli a partecipare dei frutti del capitale e dei proventi dell'industria, sì che possano godere con le loro famiglie d'una certa agiatezza: e basta. — Oh! no, signori, non basta. In primo luogo, perchè *non in solo pane vivit homo* (1). L'uomo non è soltanto un corpo, ma è anche uno spirito; non vive soltanto una vita fisica o corporea, ma anche una vita mentale e morale. Non ha dunque bisogni e interessi e desiderj soltanto materiali, ma anche spirituali; e per conseguente non basta soddisfare ai primi, ma è pur d'uopo appagare i secondi, acciocchè l'uomo, quale che sia il suo stato, possa essere contento e felice.

Ed in secondo luogo, perchè senza una legge religiosa e morale, che imponga un freno alle cupidigie ed una regola alle passioni, l'interesse materiale non

(1) Evang. S. Matth., IV, 4.

Digitized by Google

ha limiti. Esso è ben simboleggiato nella lupa dantesca,

« Che mai non empie la bramosa voglia,
« E dopo il pasto ha più fame che pria » (1).

Soddisfatto un desiderio, ne surge un altro più ardente; appagato un bisogno, ne emerge un altro più imperioso. Le stesse leggi dette sociali, e fatte già da varj Stati a sollievo e beneficio delle classi operaje, in luogo di spegnere il socialismo, lo fomentano e rattizzano più e peggio che mai. E non mica perchè quelle leggi non sieno buone e giuste ed eminentemente umane; sibbene perchè non informate da spirito religioso, e quindi prive di valore morale. Sono fatte quasi tutte da legislatori, che pretendono di render felice il popolo, ossia pago l'operajo, assicurandogli con una mano la vita del corpo, quando gli han tolto con l'altra la vita dell'anima. Prima con ogni specie d'inganni, seduzioni, minacce, violenze, soperchierie, tirannie procurano di estirpare dal suo cuore fin l'embrione della fede cristiana; e poi gli promettono e gli offrono in compenso un qualche alleviamento de' suoi travagli e delle sue miserie. Or bene, il compenso è derisorio. Lo faceste rinunziare al paradiso della vita futura, per la felicità della vita presente: ed ei la vuole. Gli deste a credere, che la felicità terrestre consiste tutta nei beni del corpo, nei godimenti del senso: ed ei li vuole. Fonte e mezzo e condizione di questi beni, di questi godimenti sono le ricchezze: ed ei le vuole. Ma lavorare qualche ora di meno, guadagnare qualche lira di più, mangiare, abitare, vestire un po' meno miseramente, basta forse ad essere ricco e felice? E volete che basti a quel popolo, a quell'operajo, al quale non avete lasciato più altra speranza che la felicità della ricchezza? nè altra legge che la sazietà di tutti li appetiti? nè altro fine che l'ebrezza di tutte le voluttà? No, non arriverete giammai ad appagare i bisogni e i desiderj,

(1) Inferno, I.

Digitized by Google

che avete in lui eccitati ed accesi; non potrete giammai offrirgli tanto da avere voi il diritto e lui il dovere di dire: basta così! Vi siete gettati con lui in un mercato, ove tra l'offerta e la domanda non c'è altra equazione possibile che una liquidazione universale della civiltà e della società moderna; cioè l'abolizione totale di ogni proprietà e di ogni autorità, che vuol dire il communismo assoluto.

203. b) Poi vengono i politici, di scuole e sètte diverse e per lo più nemiche, ma concordi nel credere, ossia nel gridare, che il rimedio a tutti i mali, il riparo a tutti i pericoli sta nel culto della patria e della libertà. Due belle e buone cose, certamente; ma troppo insufficienti all'uopo nostro.

O si tratta di patria e libertà nel senso abusivo della politica moderna, come l'intendono i sedicenti patrioti e liberali a servigio della rivoluzione: ed allora quel culto non solo è inetto a beatificare il popolo, ma è nato fatto per finire di assassinarlo. La patria per costoro è lo Stato, anzi il governo, ed un governo più o meno rivoluzionario, secondo il gusto delle varie fazioni: costituzionale moderato, costituzionale progressivo, democratico republicano, democratico socialista.... sempre però governo laico, cioè ateo; governo anticlericale, cioè nemico della Chiesa, di Cristo, di Dio, e congiurato a perseguitare e taglieggiare ed opprimere la maggior parte della nazione, che ha e serba credenze cattoliche, cristiane, religiose. E la libertà per costoro, da una parte è la licenza a tutti di fare tutto il male che vogliono, purchè non tocchino l'arca santa del loro Stato, del loro governo intangibile; e dall'altra è l'interdizione a chiunque non è settario di fare il bene, che le sètte non vogliono: alla Chiesa di adempire la sua divina missione; ai fedeli di esercitare il loro culto, osservare la loro legge, vivere conforme alla loro religione. Tal è la patria di quei patrioti e la libertà di quei liberali.

Digitized by Google

Or bene, il popolo a cui s'attiene la questione sociale, il popolo che dee vivere del suo lavoro manuale, la gran classe degli operaj e de' contadini, non troverà mai in questa patria e sotto questa libertà nulla che valga, ad esimerlo dai mali che soffre, ed a fornirlo dei beni che brama. La parte buona, non ancora corrotta e soggiogata dalle sètte, ancor fedele alla Chiesa, a' suoi dogmi ed a' suoi precetti, non altro ci troverà che una nuova e peggiore servitù, l'aggiunta dei turbamenti dell'anima ai patimenti del corpo. E la parte trista, pervertita dalle sètte e magagnata di spiriti settarj, ci troverà unicamente nuova esca alle sue passioni rivoluzionarie, nuovo incentivo alle concupiscenze del socialismo ed alle furie dell'anarchia. Dunque la patria de' così detti patrioti, come la libertà de' così detti liberali, non solo non potrà mai ridar vita e pace e prosperità al popolo; ma dovrà fatalmente strascinarlo fino agli estremi della miseria, della disperazione e della morte.

Se poi, levandoci da questo lezzo pestilenziale, consideriamo la patria e la libertà in sè stesse, nella loro vera e propria natura, prescindendo da ogni abuso che ne abbia fatto e ne facia la demagogia; ci troveremo senza dubio in più spirabil aere, in un campo d'idee e di cose buone e care e preziose ad ogni animo ben nato. E tuttavia non avremo ancora in esse e da esse quel che possa risolvere il problema sociale. Perocchè la soluzione dee soddisfare principalmente a due condizioni: l'una d'ordine economico, rendere meno travagliata, men disagiata la vita del povero popolo, sì ch'egli debba contentarsi della sua sorte; l'altra d'ordine morale, porre un freno agli appetiti, un limite ai bisogni e ai desiderj, sì che non abbiano da eccedere la misura del giusto e dell'onesto.

E quanto alla prima, concediamo pure, se vuolsi, che potrebbe in realtà bastare un vero e vivo ed operoso amore della patria e della libertà, ove ne fossero animati e compresi i governanti, ed i membri di quelle

Digitized by Google

che oggidì si chiamano classi dirigenti; attesochè quest'amore dovrebbe indurli a cercare e trovare una legislazione, che proveda a stabilire più equi, più umani rapporti fra il capitale ed il lavoro, a determinare con maggiore giustiza i diritti e i doveri, i beneficj e li aggravj sociali.

Ma quanto alla seconda, altro ci vuole! Della patria la massima parte del popolo saprà forse a mala pena il nome; ma non ha certamente un concetto chiaro e distinto, un concetto che gli imponga qualche obligo di coscienza, qualche legge per la sua vita privata. Ed a chi venisse a dirgli, che non dee mentire, ingannare, rubare, ubriacarsi.... perchè la patria lo vieta; risponderebbe con una crollata del capo, come a chi gli parlasse una lingua straniera. Ma e fuori del popolo, nel ceto culto, in quella borghesia che pretende di rappresentare essa sola, di personificare in sè sola la patria, ed ha la patria sempre su la bocca e su la penna, e la canta in tutti i metri e la suona in tutti i toni; non avvien forse lo stesso? Molti per fermo, in caso di guerra (giusta o ingiusta, non importa), sono pronti a dare per la patria la vita. Ma andate un po' a dir loro, che in nome della patria sono obligati di astenersi da qualche frode, falso, truffa, lascivia, adulterio.... e vi risponderanno peggio del popolano: con una sghignazzata.

La libertà poi, non che nel concetto del popolo, ma per sè stessa ha virtù di sciogliere e non di stringere alcun freno, di sottrarre e non di sottomettere ad alcun giogo. In nome della libertà si può ben eccitare il popolo a volere il godimento di nuovi diritti, l'appagamento di nuovi bisogni ed interessi; a volere diminuiti i suoi stenti, ed aumentati i suoi guadagni, i suoi piaceri. Ma chi mai potrebbe da senno intimargli, che per amore della libertà dee rassegnarsi ad una vita povera, faticosa, scarsa di gioje, ridondante di pene?.... e non dee invidiare ad altri le ricchezze, li agi, i poteri, li onori, che fanno della loro vita una festa, un'alle-

Digitized by Google

gria quotidiana? Ora, senza una legge interiore che comandi alla coscienza quella rassegnazione, e divieti questa invidia; senza una forza superiore che la induca ad abbracciar l'una e respingere l'altra, i lamenti del popolo andranno sempre crescendo; rincrudiranno nell'animo suo i rancori, li odj, le ire, li umori torbidi, turbolenti, ribelli, faziosi, sediziosi, micidiali; e s'aggraverà, si avvicinerà sempre più il pericolo d'un conquassamento sociale.

Sono dunque ingannati, se pur non sono ingannatori, quei politici, i quali vorrebbero che il popolo vivesse delle loro lotte per l'una o l'altra forma di governo, e spasimasse delle loro libertà di pensiero, di parola, di coscienza, di stampa.... Perocchè queste libertà, queste lotte, che a loro aprono e spianano mille vie, rette o storte, da soddisfare tutti i loro interessi e tutte le loro ambizioni; al povero popolo non rendono nulla, non servono a nulla; non hanno verun adito nella sua mente e nel suo cuore. Il solo governo ch'egli capisce ed apprezza, è quello della giustizia; e la sola libertà ch'egli ama e vuole, è quella di poter mantenere sè e la sua famiglia co 'l frutto de' suoi sudori. E quando i politici a sollievo delle sue miserie gli offrono i loro entusiasmi, veri o finti, per le instituzioni monarchiche o republicane, per la libertà dell'ateismo e del satanismo, della prostituzione e della pornografia; essi mandano ad effetto quella enormezza mostruosa, che nell'Evangelio era data per impossibile: Ai figliuoli che domandano del pane, porgere un sasso; ed a quelli che chiedono un pesce, offrire un serpente (1).

204. c) Seguono i moralisti, i dottori d'una nuova morale, autonoma, indipendente, razionale, liberale, naturale, civile (2), patriotica, scientifica, positiva.... da

(1) Evang. S. Matth., VII, 9-10.

(2) Ci fu in Italia un ministro di publica instruzione, il quale fra le tante riforme, onde si vengono ogni anno deformando vie più e vie peggio le scuole e li studj, li scolari e li studiosi,

Digitized by Google

cui si ripromettono, o almen ci ripromettono la guarigione di tutti i mali che tormentano ed irritano il popolo, e mettono a repentaglio la sicurezza, la sussistenza della società. E possono distribuirsi in due classi principali, le cui dottrine corrispondono al doppio tipo delle scuole antiche: l'epicurea e la stoica.

Alla prima classe appartengono tutti que' sistemi, che han la nomea di essere li interpreti più autentici ed autorevoli della scienza moderna, e sotto nomi diversi professano ateismo e materialismo. La morale ch'essi insegnano, è quella che hanno imparata dalle bestie, alle quali hanno ormai conferito il diploma di maestre degli uomini in ogni cosa, perfino in politica, perfino in religione. È insomma la morale così detta dell'interesse, dell'utile, del piacere. La quale, come più volte ci toccò di avvertire (1), *ha natura sì malvagia e ria,* da dover ammorbare i sani, e non da poter guarire i malati. È il regno degli instinti, delle inclinazioni e passioni sensuali; il regno di coloro,

« Che la ragion sommettono al talento » (2).

E qui non occorre, in verità, dimostrare quel che è più chiaro della stessa evidenza: che una dottrina, la quale sotto la maschera della morale copre un assoluto immoralismo, non solo non può risolvere, ma dee aggravare ed inasprire disperatamente il problema sociale. Perocchè postergata la ragione ed intronizzato il senso, quale altra meta resta più alla vita del popolo, se non il communismo, cioè l'anarchia, lo sfacelo della società?

Appartengono alla seconda classe i sistemi, che riconoscono l'importanza, la necessità di un ordine morale per la condutta degli individui e degli Stati; ma in luogo

aveva eretta negli instituti tecnici una catedra di *Etica civile*. Ma parecchi professori l'aveano ribattezzata co 'l nome suo proprio di *Tisi civile*.

(1) V. n. 9-11, 77, 198-9. (2) Inferno, V.

Digitized by Google

di porre a suo fondamento l'autorità di una legge divina e religiosa, vogliono fondarlo unicamente nell'autonomia della ragione e della volontà, e derivarne tutti i precetti (doveri e diritti) dalla coscienza della dignità e dal rispetto della personalità umana. Questa dottrina, rinovatrice della stoica, non è certamente vile ed abjetta, come l'altra, seguace dell'epicurea; ed ha un'impronta di grandezza, di forza, di nobiltà, che la rende accettevole ad animi amanti dell'onestà e giustizia. Ma lo stoicismo moderno ha pure come l'antico un vizio originario, che toglie alla sua pratica il valore morale della sua teoria. Nell'antico era un materialismo panteistico, che implicava un fatalismo universale; onde a filo di logica la negazione di Dio e dell'anima, e la riduzione *ad absurdum* di quella *virtù* e di quella *libertà,* che dovevano essere i due cardini di tutto l'ordine morale. E nel moderno è un idealismo subjettivo, che importa uno scetticismo universale; onde se la conseguenza non è più direttamente una negazione formale di Dio e dell'anima, è pur sempre qualche cosa di equivalente, cioè la formale eliminazione della realtà, della sustanzialità o sussistenza dell'uno e dell'altra. E vuol dire, in ultimo costrutto, una morale senza Dio, fondata in una psicologia senz'anima, conveniente ad un gruppo di fenomeni senza suggetto, e governati da una legge senza legislatore (1). Insomma è la ragione o la volontà che crea l'ordine morale, e s'impone l'obligo di osservarlo. Ma una tal creazione è impossibile, ed una tale obligazione è nulla.

Impossibile la prima; perchè l'ordine morale è legge della natura umana, ossia della ragione e volontà dell'uomo, a cui comanda di fare il bene e proibisce di fare il male. Ora, giova ripeterlo (2), è tanto impossibile che una cosa dia una legge naturale a sè stessa, quanto ch'essa determini e costituisca la propria natura; poichè dovrebbe sempre, così in un caso come

(1) V. n. 169. (2) V. n. 77.

Digitized by Google

nell'altro, produrre l'essere suo proprio, creare sè stessa: che è il colmo dell'assurdità. Dunque o l'uomo non è suggetto ad una legge morale, o non l'ha data egli a sè stesso, ma l'ha ricevuta da un altro, e da un superiore: da quel superiore medesimo, che mentre è l'autore della sua essenza e della sua esistenza, è insieme il legislatore della sua ragione e della sua volontà e di tutta la sua vita.

Nulla la seconda; perchè una legge che altri imponga a sè stesso, non può obligarlo se non quanto e quando e come e finchè gli conviene (1). Non è dunque per lui nè legge, nè obligazione reale; dacchè non ha altra sanzione che il suo beneplacito, ed egli se ne può dispensare a suo talento, ogni volta che gli torni penosa o molesta, che contrasti a' suoi piaceri o interessi, ecc.

Or non è questa la morale, che potrà mai risolvere il terribile problema del socialismo. L'autonomia della ragione, la coscienza della dignità, il rispetto della persona son belle parole, che hanno qualche significato e possono aver qualche valore pe 'l ceto culto, agiato, gaudente, a cui tien luogo di morale il codice civile, e di catechismo il galateo. Ma pe 'l popolo affamato, che sente ribollirsi in petto passioni violente e feroci, quelle parole non significan nulla e non valgono nulla. Non valgono a soddisfare nessuno de' suoi bisogni, nè a calmare nessuno de' suoi sdegni, nè a rintuzzare nessuno de' suoi appetiti, nè quindi a ritardare d'un giorno lo scoppio della guerra sociale che si paventa.

205. d) Succedono infine i pedagogisti, i riformatori dell'educazione ed instruzione antica, li inventori d'una nuova pedagogia, tutta scientifica, non occorre dirlo, e positiva e sperimentale, in cui hanno o fingono

(1) Assai meglio de' filosofanti moderni mostravano d'avere ben intesa la vera e propria essenza della legge i giurisperiti romani con quel loro aforismo: *Neque sibi imperare, nec se prohibere quisquam potest.*

Digitized by Google

d'avere una fede che tocca al fanatismo, anzi al delirio. La vera, la sola ed unica panacea, che può e dev'essere un rimedio infallibile a tutte le miserie e calamità, a tutti i difetti ed eccessi del popolo, l'hanno trovata: è la scuola, è l'instruzione. Illimitato è il suo potere: chi è padrone della scuola, è arbitro dell'avvenire dei popoli; cioè la scuola può tutto, fa dello scolaro ciò che si vuole; onde disporre della scuola è disporre come si vuole della vita degli individui e delle nazioni. Ed è illimitato il suo valore: l'uomo tanto vale quanto sa; cioè la scuola vale tutto, l'instruzione sola è misura e criterio della dignità di un uomo e della civiltà di un popolo. Insomma, unica causa della mancanza o scarsezza di potere e di valore nell'uomo è l'ignoranza; dunque unico rimedio è l'instruzione, la scuola.

E cotesto furore scolastico dei moderni pedagogisti s'è pure impossessato di tutti li Stati moderni; i quali tanto più si vantano liberali, quanto più sono agitati dalla smania frenetica di fare dell'insegnamento un monopolio governativo. E sono talmente imbevuti di quelle massime circa il potere ed il valore della scuola, da tenersi certi e sicuri, che governando a loro talento l'instruzione publica, riusciranno senz'altro ad allevare tutta la nuova generazione conforme al tipo da loro vagheggiato e prescritto.

Or bene, e questi governi e quei pedagogisti sono in un grande e grosso inganno; poichè ambedue quelle massime, considerate in sè stesse, in generale (prescindendo qui dall'abuso che se ne possa fare nella pratica), sono storicamente e teoricamente falsissime.

I. Non può tutto la scuola, non è arbitra dell'avvenire. — Da una stessa scuola provengono alunni di credenze ed opinioni diversissime, e da scuole diverse alunni d'uno stesso pensare e volere: dunque l'esito della scuola non è sempre conforme, anzi è spesso contrario all'insegnamento del maestro. La generazione che repudiò lo spirito cristiano del medio evo,

Digitized by Google

per risuscitare lo spirito pagano dell'èra moderna nel sec. XV, era uscita dalle scuole dei teologi detti per antonomasia scolastici; e quella che tramò ed eseguì la rivoluzione francese, dalle scuole dei frati e dei gesuiti; e l'ultima, che ordì e compiè l'impresa dell'indipendenza ed unità d'Italia, dalle scuole ove il solo nominare l'Italia era quasi un delitto. Dunque è falso che i reggitori delle scuole abbiano in loro balìa l'avvenire dei popoli.

E la ragione di questi fatti è manifesta. L'onnipotenza dell'instruzione richiederebbe due condizioni: che lo scolaro non avesse nè in sè, nè fuori di sè, nulla da poter opporre una resistenza alla disciplina della scuola. Ma non sussiste nè l'una, nè l'altra condizione. Il fanciullo, il giovinetto ha in sè da natura un'attività, un'energia sua propria, con disposizioni e facoltà e attitudini sue proprie, che non sempre si piegano, anzi ben di sovente si ribellano alla voce del maestro. E fuori di sè trova l'influsso continuo della famiglia e della società, cioè un ambiente in cui egli vive assai più che nella scuola, e che se talvolta è conforme, spesso è anche contrario alla direzione del maestro, ed alla lunga riesce più efficace. Dunque il potere della scuola non è illimitato: nelle forze della natura e nelle condizioni della società incontra limiti insuperabili.

II. Non vale tutto l'instruzione, non è per sè sola criterio e misura del valore (dignità, civiltà) dell'uomo. — In ogni scuola sono alunni, in ogni società uomini, meno instruiti di altri, e tuttavia migliori; come, viceversa, altri più instruiti e pur peggiori. Il concetto esemplare della dignità umana si riscontra assai meglio nei meno dotti ma buoni, che nei più dotti e malvagi. Lo stesso è a dire dei popoli, come la storia ne fa perpetua testimonianza. Atene al tempo di Milziade, Aristide, Cimone era meno culta che più tardi, quando potea gloriarsi dell'Academia e del Liceo; Roma al tempo di Regolo, Scipione, Catone era parimente meno

Digitized by Google

culta che sotto Cesare ed Augusto: e pure quanto più grandi ambedue con meno cultura! e quanto ambedue caddero in basso con una cultura di tanto maggiore!

Anche di questi fatti la ragione è chiara. L'instruzione è cultura intellettuale, aumento di cognizioni: sta dunque alla vita umana, come l'intelligenza all'umana natura. Or l'intelligenza o funzione conoscitiva in genere è bensì un elemento dell'uomo, ma non è tutto l'uomo: e così l'instruzione è una parte della sua vita, ma non è tutta la vita sua. Essa dunque per sè sola non costituisce la dignità dell'uomo, nè la civiltà d'un popolo; chè civiltà e dignità importano cultura ed armonia di tutte le facoltà o funzioni umane, e non di una sola. Dunque è falsissimo che la cultura intellettuale ed il perfezionamento umano stieno sempre in ragione diretta fra loro. L'instruzione per sè sola è mezzo e strumento così del progresso nel bene come nel male. Di quanti delitti è machinatore ed artefice un addottrinato, che non possono nè anche venire in mente ad un ignorante! Ed a quanti dotti sarebbe da rivolgersi l'esclamazione: Beati loro, se non avessero mai appreso l'alfabeto! S'inganna pertanto od inganna la pedagogica moderna co 'l suo aforismo di nuovo conio: L'uomo tanto vale, quanto sa. E ben più sapiente si palesava l'antica con la sua massima cristiana: La scienza o lo studio del vero tanto vale, quanto contribuisce alla virtù o alla pratica del bene. Laonde fra le più gravi calamità del nostro tempo è da annoverare e da deplorare l'illusione o la fallacia di coloro, che valutano il grado della civiltà di un popolo dal solo numero delle sue scuole, e calcolano il valore comparativo delle nazioni dal solo rapporto inverso degli *analfabeti*. Egli è uno scambiare la parte co 'l tutto, il mezzo co 'l fine. La quantità delle scuole importa molto, ma la qualità molto più. Non è tanto l'abundanza, quanto la bontà delle scuole che si richiede; poichè se l'ignoranza è un gran male, una cattiva instruzione è male infinitamente maggiore.

Digitized by Google

Ma essa diventa necessariamente cattiva negli Stati moderni, cioè informati dallo spirito rivoluzionario. Nei quali l'aumento di cultura importa sempre aumento di corruttela, perchè in luogo di fare dell'instruzione il mezzo principale di una buona educazione popolare, la vogliono subordinata a quel fine ch'essi appellano laicizzazione della scuola: cioè, stando alle parole, una scuola che proveda all'educazione morale e civile, lasciando da parte, per rispetto ad una pretesa libertà di coscienza, ogni insegnamento religioso; ma stando ai fatti, una scuola che rivolga tutti li studj e tutti li artifizj a sradicare dall'animo degli alunni ogni sentimento cristiano; una scuola che sotto il nome di morale laica insegni l'ateismo ed il materialismo, ed in nome della scienza laica predichi lo scherno e l'insulto a Dio, a Cristo, alla Chiesa; riduca il sommo bene, la felicità dell'uomo nei godimenti della vita presente senz'alcuna inquietudine della futura; e trasformi li scolari in mostruosi bozzetti di liberi pensatori, di novizj epicurei. Così le scuole sono avviate a divenire le anticamere dei bordelli! E se tutte, grazie al cielo, non sono ancora cadute in tale e tanta abjezione, ne è dovuto il merito, non agli Stati ed ai pedagogisti laicizzatori, ma a quei buoni maestri, che non prostituiscono a nessuna autorità di nessun regolamento o programma la coscienza del loro officio di educatori.

Ora non fa d'uopo certamente d'altre parole a dimostrare, che la scuola così laicizzata non può condurre ad alcuna soluzione del problema sociale. Anzi è troppo chiaro e manifesto, che è dessa la fucina ove si fabricano, la sentina ove fermentano i principali elementi del problema stesso. La scuola, diceva il Tommaseo, se non è un tempio, è una tana. Ed in quelle tane, ove si addestrano i miseri fanciulli a negare Dio e l'anima, a beffarsi di Cristo e della Chiesa, del paradiso e dell'inferno, ecc., fanno il loro noviziato le turbe, che poi prorompono furibonde a negare lo

Digitized by Google

Stato ed il governo, a voler abolita la proprietà, disfatta la società, disciolta la famiglia, spogliata e sterminata la borghesia, per instaurare il regno del communismo. che vuol dire un'anarchia, a cui s'è così propriamente ed esattamente aggiustato il nome di nichilismo.

206. Concludiamo. Nel mondo della rivoluzione, negli Stati liberali e nei governi libertini non v' ha nessun rimedio ai mali, nessun riparo ai pericoli della società moderna. La loro economia come la loro politica, la morale come la pedagogica, non hanno impedito o hanno produtto il guasto, che va rodendo e dissipando le sue forze vitali. Sono dunque esse stesse bisognose di medicina per i morbi proprj, non che sieno capaci di medicare li altrui. Ora i morbi loro come li altrui hanno una sola origine commune: l'apostasia sociale dal cristianesimo, incominciata co 'l razionalismo virtuale della riforma, e finita con l'ateismo effettivo della rivoluzione. Dunque non rimane altra speranza di guarigione fuorchè nel ritorno al reggimento cristiano, ossia ad una ricostituzione dei popoli, a cui convenga meglio che nel medio evo il titolo di cristianità. Allora la Chiesa era afflitta da vizj ed abusi interni, contro di cui ebbero tanto a combattere quei grandi e gloriosi papi che furono i Gregorj, li Innocenzi, li Alessandri. E lo Stato, benchè nella sua costituzione fosse cristiano, era tuttavia assai più spesso in guerra che in pace con la Chiesa; attendeva molto più ad usurparne che a difenderne i diritti; ed era troppo più voglioso di averla suggetta politicamente a sè, che di stare suggetto moralmente a lei. Indi le contese, i dissidj, i contrasti, le lotte quasi incessanti fra lo Stato e la Chiesa, che resero sempre imperfetta ed instabile, e sovente vana ed illusoria, l'applicazione della legge evangelica al governo delle nazioni; talchè la cristianità non giunse mai ad essere quale avrebbe dovuto essere, conforme alla sublime idea di S. Agostino: la Città di Dio.

Digitized by Google

— Ma che? Quell'ideale non potè attuarsi nel medio evo; e si dovrebbe, si potrebbe attuare nel tempo nostro, così profondamente ed estesamente irreligioso? — Son due questioni distinte: l'una del dovere (se si debba), l'altra del potere (se si possa). Rispondiamo partitamente ad ambedue.

I. E quanto al dovere, così nel senso di obligazione morale come di necessità civile, non può mettersi in dubio, almen da coloro che riconoscono l'infermità mortale ed invocano la guarigione della moderna società. Chi l'ha ridutta ormai agli estremi, è la rivoluzione sotto l'ultima e finale sua forma del socialismo. E l'essenza reale, la sustanza vera e viva del socialismo, come della rivoluzione, è l'anticristianesimo. Dunque se non vuole correre il rischio di perire, la società dee rifarsi cristiana. Non c'è altra via di scampo e di salute. Tutti i ripieghi che le offrono e possono offrirle i suoi economisti e moralisti, i suoi politici e pedagoghi, sono inutili o nocivi; non attenuano od aggravano il suo male. A ridarle vita e sanità è necessaria una fede, che porti a vivere l'uomo in Dio e Dio nell'uomo; è necessaria una speranza, che sollevi le anime ed i cuori dalla terra al cielo; è necessaria una legge, che imponga alla coscienza di adempiere tutti i doveri e rispettare tutti i diritti; una legge, che sancisca ed assicuri il suo premio ad ogni virtù, e la sua pena ad ogni vizio; è necessaria una forza, che metta l'uomo in grado di domare tutte le sue passioni, moderare tutti i suoi appetiti, e mantenere costantemente subordinata la vita del senso alla vita dello spirito. Ora questa fede, questa speranza, questa legge, questa forza non può darla all'uomo, alla società umana, fuorchè una sola ed unica religione: il cristianesimo.

Egli solo ha il segreto di una carità, che non lascia senza conforti nessuna miseria; e di una giustizia, che non viene a transazioni con nessuna iniquità. Un popolo in cui governanti e governati osservassero fe-

Digitized by Google

delmente tutti i precetti dell'Evangelio e della Chiesa (1), sarebbe, quanto si possa essere quaggiù, felice. Non saprebbe che cos'è tirannia nè anarchia; non conoscerebbe oppressione nè rivoluzione; non avrebbe da trambasciare nè per superbia ed avarizia del ricco, nè per invidia e cupidigia del povero. Sarebbe una gran famiglia, che con officj e gradi e stati diversi, con professioni e condizioni diverse, avrebbe pur sempre un solo cuore, un'anima sola. E tutto quel gran cumulo di miserie reali ed imaginarie, di bisogni naturali ed artificiali, di querimonie legitime ed illegitime, che è divenuto la causa o l'occasione od il pretesto del socialismo, si vedrebbe ridutto in quella somma di mali, che nella vita mortale son retaggio di tutti, ma non sono colpa di nessuno; e che mitigati, consolati dall'amore dei fratelli, dalla pietà della Chiesa, dalla fiducia in Dio, non potrebbero mai dar luogo nè anche alla tentazione di violare, nè in publico nè in privato, nessun diritto e nessun dovere.

Nè ciò vuol dire che una società cristiana debba trasformare li uomini in angeli, e la terra in un nuovo paradiso. Oh! no, pur troppo, un popolo di cristiani non cesserà mai d'essere una congregazione di uomini; e finchè li uomini saranno uomini, non mancheranno mai d'essere framisti co' buoni i malvagi, co' virtuosi i viziosi. Ma i secondi faranno l'eccezione ed i primi la regola; i vizj e la malvagità degli uni non potranno mai prevalere alle virtù e alla bontà

(1) Questi precetti, segnatamente in riguardo alla tradizione e alla dottrina politica e sociale del cristianesimo, vennero mirabilmente esposti ed illustrati da Leone XIII in una serie di Encicliche, le quali rimarranno fra i più insigni documenti della sapienza cristiana a mostrare com'essa, ed essa sola, posseda ne' suoi dogmi e ne' suoi cànoni una *dichiarazione dei diritti dell'uomo*, che non li profana opponendoli, ma li consacra subordinandoli ai diritti di Dio; ed una costituzione degli Stati, che non li sconvolge con la ribellione, ma li regola con la sottomissione di tutte le autorità umane al potere veramente sovrano ed unicamente assoluto dell'autorità divina.

Digitized by Google

degli altri; nè arrivar mai a turbare l'ordine publico, la pace e la concordia generale. Questo solo si richiede, e questo solo basta a costituire una Città di Dio anche su la terra.

II. Quanto poi al potere, la questione è più complessa ed intricata. O si parla di possibilità in senso stretto ed assoluto, inquanto esclude soltanto la pura e semplice impossibilità: ed allora è così certo che la società può, come è certo che deve rifarsi cristiana. E lo può, appunto perchè lo deve. Non le potrebb'essere mai necessaria una conversione, che non le fosse possibile. Dunque la necessità che le incumbe di restaurare in forma più perfetta la cristianità, per non cadere negli abissi del nichilismo, importa la possibilità che le è data di rimettersi con maggior lena ed alacrità su la via dell'ideale cristiano. Qui pertanto la questione è tutta circoscritta nel giro della vita interiore, nell'ordine spirituale della coscienza, della fede, della religione. A sciogliere la basta il volere. Quel dì che governi e popoli si risolvessero concordemente di riabbracciare il cristianesimo, chi mai o che mai potrebbe loro vietarlo?

O invece si parla di possibilità in senso largo e relativo, che nel linguaggio commune equivale ad una certa probabilità di attuazione più o men prossima o remota: ed allora non si domanda più in astratto, se popoli e governi potrebbero tornare cristiani; ma si domanda in concreto: vorranno? Questione ben più ardua ed astrusa; nè io saprei su qual induzione naturale o razionale possa fondarsi una risposta affermativa. Lo spirito della rivoluzione s'è impadronito ormai di quasi tutti li Stati europei. Ha scristianizzato ogni specie d'instituzioni sociali e di amministrazioni civili, tribunali e scuole, matrimonio e famiglia, arte ed industria, scienza e lavoro, tutte le funzioni della vita umana dalla nascita alla morte. Alla Chiesa, al clero, alla parte fedele del popolo non ha lasciato altra libertà che di obedire per forza agli oppressori

Digitized by Google

della loro coscienza, ai persecutori della loro religione. In tali condizioni chi mai oserebbe predire come e dove e quando si potrà effettuare una ricostruzione della società cristiana, un ritorno delle nazioni alla fede e alla legge di Cristo? È il segreto di Dio, è il mistero della sua Providenza!

Tuttavia questa incertezza del futuro non ha per noi il valore, che le danno i profeti della rivoluzione. La quale ne' loro cantici di trionfo vien sopratutto celebrata, perchè ha spento e sepelito il cristianesimo, e ne ha così ben suggellata la tomba da render vana e ridicola ogni speranza di risurrezione. Badino però che i loro suggelli non sono guari più infrangibili di quelli posti da' giudei al sepolcro di Cristo. Oh! lo sapiamo, lo vediamo noi pure: le difficultà d'ogni genere, che si affrontano ad un rinascimento cristiano dei popoli moderni, sono immense; le resistenze, che minacciano di opporgli tutte le sètte d'ogni colore, sono formidabili. Ma e non erano assai più tremende le resistenze e le difficultà, ch'ebbe a superare il cristianesimo nella sua fondazione? E pure le vinse; e la sua vittoria fu la conversione dell'antico mondo pagano. Perchè dunque non sarebbe sperabile una seconda vittoria, con la conversione del nuovo mondo paganizzante?

I dominatori di questo bel mondo si sfiatano a gridare illusoria cotesta speranza. Ma essi mentiscono di proposito deliberato; poichè come noi e più di noi son persuasi e convinti, che se i loro governi facessero a difesa del cristianesimo la metà, che dico? una decima, una centesima parte degli sforzi che fanno per la sua distruzione; anzi, meglio ancora, se risparmiando essi ogni loro incommodo, lasciassero soltanto alla Chiesa il pieno esercizio di tutti i suoi poteri e diritti, la piena libertà di tutte le sue instituzioni e le sue opere; quella speranza non tarderebbe molto ad avverarsi, ed all'impero della rivoluzione succederebbe in breve tempo l'impero del cristianesimo. E tanto ne

Digitized by Google

sono essi come noi, e più di noi, certi e sicuri, che non solo ricusano, con perfidia e protervia impudentissima, di fare nè l'uno nè l'altro esperimento; ma s'arrabbattano e s'accaniscono sempre più furiosi che mai contro della Chiesa, per legarle più strettamente mani e piedi, e chiuderle più saldamente la bocca, e toglierle affatto il respiro; contro del cristianesimo, per abolirne fin la memoria e disperderne fin le rovine. Dunque i loro atti smentiscono i loro detti. Quella rinascenza cristiana della società, che in apparenza disprezzano cotanto e deridono, in realtà la paventano; ed i loro timori ci fanno sicurtà delle nostre speranze. Sono speranze miste pur troppo di amarezze ed angustie ed ansietà incessabili; ma tali erano pur le condizioni in cui nacque e crebbe e lottò e vinse un tempo la Chiesa cristiana; e tali saranno in perpetuo le sorti della sua vita militante sù la terra. E se negli arcani consigli della Providenza divina siffatte condizioni non furono d'impedimento alla fondazione, non saranno nè pure d'ostacolo (come non solo spera, ma crede fermamente la Chiesa) ad una ricostruzione della Città di Dio nel mondo, ad una nuova e più sacra e santa riunione delle genti nel Regno di Cristo.

Digitized by Google

Digitized by Google

APPENDICE *

I.

CARATTERE GENERALE DI S. TOMASO E DELLA SUA FILOSOFIA (1).

A.

207. A giudizio unanime degli storici, S. Tomaso è il *principe* degli scolastici. In lui la scolastica toccò il sommo della sua potenza e grandezza. Egli superò tutti i suoi predecessori e successori per altezza e profondità di mente, acume e rettitudine di giudizio, ordine e chiarezza di esposizione.

Ma tre, a mio avviso, sono i tratti principali che gli danno un'impronta e quasi una fisionomia affatto particolare, tutta sua propria; e costituiscono insieme le differenze più rilevanti, che lo distinguono sopratutto dagli scrittori e scritti moderni, cioè informati, imbevuti dello *spirito moderno,* qual contraposto esplicito o implicito dello *spirito cristiano.*

a) In S. Tomaso nulla di *singolare,* cioè nulla che accusi mai una presunzione qualsisia di dir cose nuove, originali, di apparire scopritore, rinovatore, riformatore. Nessun principio che repugni al senso commune ed al senso morale del genere umano. Non che nelle questioni e teorie filosofiche, perfin nelle teologiche tutti i suoi ragionamenti cominciano sempre da prin-

* V. n. 47, pag. 116.

(1) Quest'appendice contiene l'introduzione e la conclusione delle lezioni da me fatte su la filosofia di S. Tomaso nel Corso di storia della filosofia all'Academia scientifica letteraria di Milano (1887-1888). Li Annales de Philosophie chrétienne ne avean già publicata una traduzione francese nel fascicolo di marzo 1888.

Digitized by Google

cipj o fatti evidenti per sè, noti a tutti, connaturati alla ragione e coscienza umana; e li svolge, li esplica, li solleva alle più sublimi e profonde speculazioni senza mai ribellarsi dalla logica naturale; talchè basta capire i termini per poterlo e doverlo seguire, come si segue spontaneamente, necessariamente il filo delle deduzioni geometriche. E pure, mentre da una parte tutto è *antico*, dall'altra tutto apparisce *nuovo:* appunto come la verità, che suggettivamente si vien a conoscere di giorno in giorno, ma oggettivamente si riconosce eterna.

Quanto sono diversi i filosofi moderni! Per loro la filosofia non ha da svolgere e compiere, ma da sovvertire e distruggere i principj ed i fatti di senso commune, quali pregiudizj del vulgo ignorante ed illuso. Per loro non si é filosofo, se non inquanto si nega e si deride tutto ciò che han detto e pensato, tutto ciò che dicono e pensano li altri uomini universalmente. Le chiamano perciò credenze proprie delle plebi ingenue, dei *naïfs*, che nel loro dizionario è sinonimo di *idioti*. Ed ognuno si reputa e si vanta tanto miglior filosofo, quanto più son nuove e strane e inaudite e incredibili e inconcepibili le sue teorie. E tutti a gara pajono tenere per supremo criterio di verità: la filosofia, anzi la scienza essere il rovescio della ragione e coscienza umana.

Così, per es., il panteismo nega l'individualità degli enti, e quindi anche la personalità dell'uomo (la sua formula sarebbe: *Io non sono io, Io so di non esser io*). Lo scetticismo nega la certezza di ogni giudizio; e quindi afferma la illegitimità di ogni affermazione (sua formula: *Io son certo di non poter essere certo di nulla: Io affermo ciò che nego, e nego ciò che affermo*). L'hegelianismo nega il principio di contradizione; ed anzi piglia la contradizione, non per carattere dell'assurdo, ma per criterio del vero (sua formula: *Io sono non io; L'essere non è, ed il non essere è*). E per finirla, il positivismo che sotto varie forme è la scuola dominante oggidì, nega la realtà delle qualità sensibili de' corpi, cioè del mondo; e insegna che l'estensione e lo spazio, il moto e il tempo, con tutti quanti i fenomeni e li oggetti percepiti e percettibili dalla vista, dall'udito, dal tatto, non sono proprietà reali delle cose, ma produtti suggettivi della nostra imaginazione; vale a dire, che il mondo non esiste se non inquanto noi *projettiamo, localizziamo* fuori di noi le nostre sensazioni; e però non sono i corpi che producono in noi la loro imagine, ma siam noi che trasformiamo in corpi esterni le nostre interne modificazioni (sua formula: *Io vedo quel che non vedo, Io sento quel che non sento*). Onde la conse-

Digitized by Google

guenza, che ciascun uomo è creatore del suo mondo, di tutto ciò che da lui vien percepito e conosciuto. Il che equivale a dire, che lo stato naturale della mente umana è l'allucinazione e il delirio.

208. b) In S. Tomaso nulla di *sistematico*, prendendo il *sistema*, non già nel senso generico di ordine, armonia, unità nella dottrina: chè allora è condizione essenziale della scienza, è la sua stessa forma; bensì nel senso speciale, in cui più communemente si usa, come *spirito di sistema*, cioè studio e sforzo prestabilito di costringere tutta la scienza, e massime tutta la filosofia a rinovarsi e ricostruirsi di pianta su di un'idea o formula di proprio gusto, di propria invenzione; e costringerla a derivare da essa sola o ridurre ad essa sola tutte le sue parti, premesse e conclusioni, teoremi e corollarj.

Ora in S. Tomaso nè pur l'ombra di un simile procedimento. Piglia generalmente i suoi principj da Aristotele, come Aristotele dal senso commune o dalla ragion naturale; ne ammette di *noti per sè* (innati, intuitivi, *a priori*), e di *noti per esperienza* (acquisiti, empirici, *a posteriori*); e non gli cade nè pur in mente di determinarne il numero preciso, e tanto meno di pretendere che un solo possa e debba generare tutta la filosofia, tutta la scienza. E per isvolgerli ed applicarli si vale all'uopo suo delle dottrine di tutte le scuole, che a' suoi tempi eran meglio conosciute; non già inquanto sono conformi ad un suo preconcetto sistema, bensì inquanto sono vere in sè e per sè stesse: sieno autori pagani o cristiani, neoplatonici od arabi, non gli fa nulla; purchè dicano il vero, gli basta.

Quì pure, tutto all'opposto i filosofi moderni. La loro suprema cura si è di fabricare un sistema affatto nuovo, diverso affatto da tutti li altri, fondandolo in un solo concetto o principio, da loro nuovamente scoperto o inventato, a cui debba per amore o per forza assimilarsi e ragguagliarsi ogni teoria filosofica e scientifica. E però non professano già il loro sistema, perchè ed inquanto è conforme alla verità e realtà delle cose; ma bensì giudicano reali e vere le cose, perchè ed inquanto sono conformi al loro sistema.

Così per Bacone è tutto e fa tutto l'induzione; per Cartesio tutta la filosofia sta nell'*io penso;* per Spinoza nella sustanza una ed unica ed infinita; per Malebranche nella visione ideale d'ogni cosa in Dio; per Leibniz nell'armonia prestabilita delle monadi. Locke invece e Hume e Condillac riducono tutta la

Digitized by Google

filosofia alla sensazione; Kant a due forme *a priori* del senso e dodici categorie *a priori* dell'intelletto (non una di più, nè una di meno); Hegel all'idea in sè, che esce fuori di sè, e ritorna in sè; Rosmini alla sola idea dell'ente possibile; Gioberti al solo principio di creazione....

Ecco le belle imprese dello *spirito sistematico:* convertire il campo della filosofia in qualche cosa di simile alla torre di Babele, in cui ciascuno distrugge l'opera di tutti, e tutti distruggono l'opera di ciascuno.

209. c) In S. Tomaso nulla di *personale*. Egli non sentenzia mai in nome proprio. Si direbbe che nella sua lingua il pronome ed il verbo di persona prima non esiste. L'unico caso in cui ne fa uso ordinario e frequente, si è nel *Respondeo dicendum,* onde comincia sempre la risposta a tutte le questioni che prende a risolvere. Ma è chiaro che per lui è quella una frase *tecnica*, nella quale il *dicendum* impersonale corregge, anzi elide il personale *respondeo;* e che insomma il suo vero e proprio significato è *respondetur,* o meglio *respondendum,* affatto analogo al *dicendum,* che usa invece sempre nel cominciare la risposta alle objezioni.

Del resto, egli non dà mai per sua una teoria, una tesi, una prova, un'idea qualsisia; anzi non manca mai di riferirla, dovunque può, a qualcuno che già l'abbia espressa o indicata: per lo più al *Filosofo* per antonomasia (Aristotele), e spesso a S. Agostino e S. Anselmo, a Dionisio Areopagita e Boezio, ad Avicenna ed Averroe.... Ed ove non abbia alla mano verun altro da citare a conferma del detto suo, parla sempre impersonalmente, come interprete di quella ragione umana, che è commune a tutti e non è propria di nessuno.

Ed è questo per avventura uno de' principali titoli, che gli meritarono dal consenso unanime dei posteri il privilegio del sopranome di *Angelico*. Titolo di poco o niun valore nel nostro secolo, il quale se non crede più guari all'esistenza dello spirito incorporato negli uomini, tanto meno all'esistenza dello spirito puro negli angeli; ma titolo di valore inestimabile ne' secoli passati, quando i popoli dell'Europa componevano una società generale, che si recava ad onore e portava a buon diritto il nome di *cristianità;* e credevano a qualche altra cosa oltre e sopra di ciò che si vede con li occhi, e si tocca con le mani, e (il più che importa) si chiude nella borsa. Allora nell'*angelo* si personificava il sommo grado di nobiltà e perfezione fra le na-

Digitized by Google

ture create. E però, come dell'uomo che avea menato una vita tutta spirituale, si dicea per esaltarlo: La sua vita fu angelica; così di un dottore o scrittore che avea mostrato una mente tutta spirituale, cioè talmente assorta nella contemplazione e nell'amore della verità da sembrare di *non aver peccato in Adamo;* non aver avuto passioni nè interessi, sentimenti nè pensieri terrestri; e in tutti i suoi giudizj, affermazioni e negazioni, non aver mai badato ad altro che al culto della verità in sè stessa e per sè stessa, senza nè pur un'ombra mai di amor proprio, nè di odio o disprezzo altrui; si dicea per glorificarlo: La sua mente fu angelica. Che se a più d'un dottore o scrittore venne forse attribuito da qualche discepolo, per qualche tempo, e in qualche luogo un titolo così glorioso; certo è tuttavia che da tutte le scuole, per tanti secoli, ed in tutto il mondo, e sotto tutti e due insieme i rispetti e della *vita* e della *mente,* non venne mai attribuito fuorchè ad un solo, a Tomaso d'Aquino.

E quì ancora, quì massimamente, tutto al contrario i filosofi moderni. Se si togliessero da' loro libri (parlando generalmente e salvo le debite eccezioni) i pronomi *io* e *noi* con tutti i verbi di prima persona al singolare ed al plurale, e con tutti li annessi e connessi aggettivi ed avverbj, ahimè! che mutilazioni! che stragi! che sterminj! Di quanti non rimarrebbe quasi altro che il frontespizio e l'indice! In molti de' loro libri s'impiega la maggior parte a dimostrare, come e qualmente tutti i sistemi precedenti erano falsi ed assurdi, laddove quello del loro autore è l'unico e solo vero; ed a sostenere che il suo è affatto nuovo, originale, sì che non ha esempio nè riscontro alcuno in nessuna storia di nessun tempo e nessun luogo. Si può dire, in verità, che il sugo e la sustanza di molte e molte opere de' filosofi moderni si traduce in questa formula: Prima di me e fuori del mio sistema non si sapeva e non si sa nulla; la filosofia e la scienza, la ragione e la verità in persona sono io! E siccome così dicono tutti e degli altri e di sè stessi, la conseguenza che ne dovrebbe tirare la logica del senso commune e dell'intelligenza naturale, sarebbe evidentemente questa: Dunque, per loro espressa e solenne confessione, errano tutti e non sa nulla nessuno.

Ho detto condizionalmente *dovrebbe,* cioè supponendo che tutta la filosofia consistesse in quei sistemi, che si vantano moderni per eccellenza; poichè i loro autori s'incaparono a rinegare tutta la tradizione e la dottrina de' secoli trascorsi, ed a voler filosofare come se non avessero ad apprendere nulla da nes-

Digitized by Google

suno, e fossero loro i primi che cominciassero a ragionare e speculare su la natura delle cose. Ma per buona ventura non è così. Ed anche fra l'imperversare di tanti sistemi, che da tre o quattro secoli si van combattendo e distruggendo fra loro, non mai però venne meno quella tradizione filosofica, che da Cicerone era benissimo denominata *perennis philosophia*. La quale, del tutto aliena da ogni novità stravagante, da ogni pregiudizio sistematico, da ogni vanagloria personale, si contenta di cultivare studiosamente e fecondare e nutrire e maturare quei semi del Vero e del Bene, che da natura furon radicati nello spirito umano, e che guidano e governano perpetuamente la società civile, sotto la doppia forma del *buon senso* e della *coscienza morale*. Or di questa filosofia, che sopravisse e sopravive a tante scuole e sètte pullulate in passato, come sopraviverà alle tante altre che surgeranno in avvenire, l'interprete più fedele e verace fu Tomaso d'Aquino.

210. — Ma che? non è egli un teologo, anzichè un filosofo? I suoi principj sono dogmi rivelati, cioè misteri; le sue prove sono testi della Bibbia e sentenze dei concilj e dei Padri della Chiesa; il suo criterio di verità in ogni questione sono li articoli del credo. Non è dunque da cercare nelle sue opere una scienza razionale: è filosofia di nome, teologia di fatto. — Così dicono e ripetono coloro, che non ne hanno mai letto una pagina. Certamente egli è il primo e sommo dei teologi cattolici, ma è insieme il primo e sommo dei filosofi cristiani. E se come teologo si attiene all'autorità della Bibbia e della Chiesa, come filosofo non ha altra guida nè altro criterio che la ragione. Non v'ha questione filosofica di qualche rilievo ch'egli non abbia trattata; e non ve n'ha una sola ch'egli abbia troncata con l'autorità d'un testo dogmatico, non una ch'egli non abbia discussa e risoluta per via di ragionamento così puro e schietto, come quello di Spinoza, di Locke, di Kant, e di chi che sia. Dire adunque che egli non è filosofo, perchè procede a norma di autorità e non di ragione, è una falsità ed una menzogna patente.

Tutto il divario fra S. Tomaso e li oppositori si è, che per lui la ragione non cessa di essere ragione, quando dimostra la verità del teismo e spiritualismo cristiano; laddove per li altri la ragione è ragione, finchè si fa banditrice di panteismo, materialismo, ateismo, scetticismo.... ma non è più ragione, quando invece professa una filosofia spirituale e religiosa. E vuol dire che il loro criterio filosofico e scientifico è questo: Una dottrina

Digitized by Google

è anticristiana? e allora, sia pure un tessuto di paralogismi e sofismi madornali, sfacciati, insulsi, goffi, ridicoli, non importa: quella è filosofia, quella è scienza, quella è pura opera della ragione purissima. All'incontro, una dottrina non è anticristiana? e allora, sia pure una sequela di dimostrazioni così rigorose ed evidenti come le matematiche, non monta: quella è fede cieca e non scienza, è superstizione vulgare e non filosofia, è un oltraggio e non un ossequio alla ragione.

Or bene, dato un simile criterio, oh! no, davvero, S. Tomaso non è un filosofo, nè la sua dottrina una filosofia: per questo verso la questione è finita. Ma indi appunto ne scaturisce tosto un'altra più curiosa e piacevole: E coloro che seguono un tal criterio, sono poi dessi filosofi? sono scienziati? sono individui della specie dei ragionevoli? Noi lasceremo risolverla a chi ne ha voglia, e passeremo ad esporre partitamente le principali dottrine di S. Tomaso....

B.

211. Tal è per sommi capi la filosofia di S. Tomaso. Ci duole di doverci astenere da maggiori e più particolari ragguagli, per non eccedere i limiti e rompere le proporzioni della nostra storia. Ma anche la sola indicazione de' sommi capi basta pur a dare un'idea dell'ampiezza e profondità, dell'ordine ed armonia d'una dottrina, che aduna in sè tutta la speculazione teologica filosofica de' secoli precedenti, tutto il sapere del mondo antico greco-latino e del mondo nuovo cristiano; e ne forma un sistema così vasto, così organico, così intero e compiuto, che non ebbe confronto in nessun altro, nè prima nè poi: un sistema, di cui pochi tratti bastarono a Dante per *descriver fondo a tutto l'universo,* e rappresentare e consertare in un poema, degno se altro mai del titolo di *divino,* i tre ordini di cose, i tre oggetti che in vario modo abbracciano e comprendono l'universo: Dio, la natura, e l'uomo.

Vuol forse dire che la filosofia di S. Tomaso non abbia difetto alcuno? non le manchi nulla? contenga tutto? sia opera perfetta? A nessuno che sapia quel che dice, può cader in mente una simile stravaganza. La perfezione assoluta non è di nessun'opera umana; ed un'opera umana che contenga tutto lo scibile, che non lasci più ai posteri nessun errore da correggere, nessuna verità da imparare, è il più vano de' sogni, l'utopia delle utopie.

La *Summa* di S. Tomaso è l'enciclopedia del sec. XIII, e non

Digitized by Google

del XIX; e dal suo secolo al nostro tutta una gran parte del sapere umano, la *scienza della natura,* inquanto è *scienza sperimentale* (fisica e chimica, mineralogia e botanica, anatomia e fisiologia....), che allora non si conosceva punto, o poco e male, ha ora fatto progressi ammirabili. Nè v'ha, ch'io mi sapia, seguace così fanatico di S. Tomaso, che osi predicarlo maestro di queste scienze naturali. La perfezione, l'eccellenza che meritamente gli si attribuisce, è relativa e non assoluta; ed è ristretta all'altra parte del sapere umano, che dicesi scienza razionale e morale, e che per l'indole sua propria, per l'oggetto, pe 'l metodo, pe 'l fine non è punto suggetta a quelle mutazioni e trasformazioni sustanziali, che da tre secoli in quà si van succedendo nelle scienze sperimentali. Dio, mondo, ed uomo, inquanto sono oggetto della metafisica, logica, psicologia, ed etica, non sono scoperte nè invenzioni moderne; sono oggi tali e quali furono sempre; e S. Tomaso come Aristotele potea conoscerli più e meglio di Cartesio e di Locke, di Kant e di Hegel, di Comte e di Spencer.

E così fu; e se il regno dell'aristotelismo cristianizzato di S. Tomaso venne assalito e sconfitto e abbattuto, prima dal Risurgimento e dal protestantesimo, indi via via dalle scuole cartesiane e lockiane, dall'enciclopedismo, dal kantismo, dal panteismo, dal positivismo, non fu però mai distrutto e annientato, come si credevano i suoi invasori. Quella filosofia con l'andare de' secoli non è invecchiata mai; ha resistito all'opera edace, demolitrice del tempo; è sopravissuta alle ruine successive di tante scuole e di tanti sistemi; e da un mezzo secolo in quà si mostra ben più viva e robusta e feconda di molte altre, che la gridano morta e sepolta, mentre son esse che l'una dopo l'altra cadono e precipitano nell'oblio sempiterno.

212. — Ma questo rifiorire del tomismo avviene soltanto nelle scuole ecclesiastiche; non ha dunque nè può avere influsso alcuno nell'indirizzo generale della filosofia moderna. — Vero il fatto, ma non in senso così assoluto, come mostran di presumere li oppositori. Il campo del tomismo (ed è cosa troppo naturale) vien cultivato principalmente da ecclesiastici; ma nelle molte academie sotto il nome di S. Tomaso già instituite in parecchie città d'Italia, in Francia, nel Belgio, in Austria, Germania, Spagna, America, essi hanno già collaboratori anche fra li studiosi e i maestri di scienze naturali, fra' chimici, fisici, fisiologi, medici.... tutti intenti ad indagare e mostrare, come queste

Digitized by Google

scienze nei loro principj generali (principj che costituiscono una metafisica della natura) non distruggano, ma confermino le teorie dell'aristotelismo cristiano di S. Tomaso.

E se questi finora sono pochi, non è già perchè la gran moltitudine degli altri, dopo diligente e sincero esame, abbia riconosciuto falso il tomismo; sibbene perchè non lo conosce punto nè poco, e lo rigetta in virtù del pregiudizio ormai secolare e tradizionale nelle scuole, che un dottore del medio evo, e per giunta un dottore della Chiesa, non può essere un filosofo, anzi dev'essere senz'altro la negazione personificata di ogni filosofia e di ogni scienza e di ogni uso di ragione. Così la massima parte non se ne cura affatto e non ne parla mai, come se quei dottori e i loro libri non fossero mai esistiti.

Se poi taluno cede alla tentazione di parlarne, dà prova di tanta ignoranza o imperizia, che tira di forza i lettori ad esclamare: Quanto avrebbe fatto meglio a tacere anche lui! Sono cose che si direbbero incredibili, impossibili, se non fossero belle e stampate e publicate in libri, che ognuno può vedere co' suoi occhi e toccare con le sue mani. Leviamone un saggio.

213. Pochi anni fa, in un libro scritto espressamente per negare il *libero arbitrio* in nome della *fisiologia*, si citava pure a conferma di quella negazione l'autorità (chi lo crederebbe?) appunto di S. Tomaso. Il quale nella parte I della *Summa Theol.*, q. LXXXIII, a. 1, propostasi la questione: *Utrum homo sit liberi arbitrii*, comincia a rispondere così: *Videtur quod homo non sit liberi arbitrii*, e lo prova con parecchi bei sillogismi, compassati e squadrati in piena regola, che conchiudono tutti: *Ergo homo non est liberi arbitrii*. Or bene, quei sillogismi non erano già li *argumenti* con cui S. Tomaso provava la sua tesi, ma erano le *objezioni* ch'egli esponeva prima e contro di essa, e che scioglieva dopo ad una ad una! Esempio di un'ignoranza o di una frode così vituperosa, che per qualificarla come si merita converrebbe dimenticare anche il galateo.

In un compendio di Storia della filosofia, che è forse il più diffuso nelle nostre scuole, si parla di S. Tomaso con maggior cognizione di causa (chè con minore non era possibile); tuttavia con errori di fatto e di dottrina per uno storico enormi, e con una cert'aria di rispetto che da tutto il contesto si direbbe derisorio. E quanto a fatti:

a) Come opere principali di S. Tomaso ne cita tre, e per la prima una *Summa de Veritate, che è un'introduzione filo-*

Digitized by Google

sofica alla trattazione delle cose di fede. Or quest'opera non esiste nè sotto quel titolo, nè su quel tema.

b) Cita per la seconda una *Summa catholicae fidei contra gentiles.* Ma il titolo communemente usato è: *Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles;* e di quì probabilmente venne lo sbaglio notato di sopra. Si divise il titolo, e di una *Summa* se ne fecero due: la *Summa de veritate,* e la *Summa catholicae fidei.*

c) A provare che S. Tomaso *trascura le ricerche naturali,* si afferma che *anzi tralascia perfino di commentare la Fisica di Aristotele:* affermazione che prova soltanto come lo storico abbia *tralasciato perfino* di dare un'occhiata all'indice delle opere di S. Tomaso; chè altrimenti avrebbe veduto primeggiare fra i Commentarj ad Aristotele, proprio il commento della Fisica.

Quanto poi a dottrine:

a) Si dice che il capolavoro di S. Tomaso è *la dottrina de' sacramenti,* nella *terza parte della Summa,* che *è la più originale;* mentre s'aggiunge ivi stesso che è *materia affatto teologica,* cioè dogmatica, cioè escludente di sua natura ogni specie d'*originalità.*

b) Si riferisce la tesi di S. Tomaso: *Sunt quaedam. in rebus creatis, quae simpliciter et absolute necesse est esse,* interpretandola così: « Posta la creazione, è necessario anche « per Dio che nel mondo, a lato alle creature contingenti ed « accidentali, ce ne sieno altre necessarie, delle quali non si può « far senza ». E questa *proposizione,* s'aggiunge, « se non af- « ferma la necessità della creazione, vi è assai vicina ». Ma una tal proposizione è dell'interprete, e non già di S. Tomaso; il quale spiega e prova la sua tesi in un lungo capitolo (il XXX del lib. II *Contra gentiles*), ove è chiaro ed evidente, ch'egli per *cose create, quae simpliciter et absolute necesse est esse,* non intende già cose, che nè *anche per Dio* non sieno essenzialmente contingenti e accidentali, ma intende soltanto cose non suggette a dissolversi e perire. Intende, cioè, semplicemente di stabilire, che il mondo non consta tutto di una sola classe di enti *corruttibili* e *perituri,* ma contiene un'altra classe di enti *incorruttibili* ed *immortali;* nè v'ha pur l'ombra di una differenza fra la creazione dei primi e dei secondi, essendo creati così liberamente li uni come li altri.

c) Si dà per dottrina di S. Tomaso, che *la volontà opera sempre determinata dall'intelletto;* anzi gli si fa professare a

Digitized by Google

dirittura il *determinismo*, che nel dizionario moderno vale, come ognuno sa, la negazione assoluta del libero arbitrio. Ma lo storico ha *tralasciato* ancora e trascurato di leggere i varj luoghi, ove S. Tomaso espone ampiamente l'influsso reciproco, ma diverso, dell'intelletto su la volontà e della volontà su l'intelletto; e ne trae una teoria del libero arbitrio così chiara e soda ed inconcussa, che può sfidare tutte quante le objezioni di tutti i fatalisti antichi e deterministi moderni.

Un ultimo esempio, e fresco fresco. Nell'anno testè passato (1887), in un volume dei *Rendiconti della R. Academia dei Lincei*, s'è publicata una dissertazione (la chiamano una *nota*, e fa da sè sola un buon volumetto!), ove si legge: « La scolastica « (compreso dunque S. Tomaso) riduceva la scienza ad un elenco « di definizioni, per lo più di parole, convenute e irrefragabili, « che erano la materia di sottilissime combinazioni logiche, e « dalle quali, senza studiare la natura, come Minerva dal cer- « vello di Giove, doveva uscire il sapere ». È proprio il caso del *quae ignorant, blasphemant!* E simili enormità, che non sarebbero tolerabili in bocca all'ultimo degli scolaretti, ci tocca di vederle stampate negli atti di un'Academia, che rappresenta il fiore dei dotti, degli storici, dei filosofi, degli scienziati d'Italia!

Speriamo che lo scandalo, già durato anche troppo, sia ormai per finire. Speriamo che un dì o l'altro dotti e storici e filosofi e scienziati si risolvano finalmente a studiare S. Tomaso prima di giudicarlo. E allora confidiamo che verranno (oh! non tutti, senza dubio, ma molti e molti) nella nostra conclusione: Che fra le innumerevoli filosofie antiche e moderne, quella che ben ponderata e ragguagliata ogni cosa, può meglio appagare la ragione teoretica e pratica, e meglio soddisfare alle condizioni del Vero per la scienza razionale e del Bene per la vita morale, è ancora la filosofia di S. Tomaso d'Aquino.

C.

214. Aggiungo quì l'*osservazione critica*, che un carissimo amico mi riferì di aver udita da altri, con la risposta che mi parve di dovergli fare.

Osservazione. — 22 marzo 1888. — « Le qualità che Ausonio riscontra nel tomismo, sono vere, innegabili; se non che non mi pare esatto il contraporle come caratteristiche differenziali fra esso tomismo e la filosofia moderna. La fuga della novità, la mancanza di sistema, la impersonalità non sono pregi di

Digitized by Google

S. Tomaso soltanto, ma di tutta la filosofia del medio evo. Mi si citi un contemporaneo di S. Tomaso, che abbia le qualità opposte a quelle della costui dottrina. La filosofia del medio evo nella essenza sua fu *dimostrativa* (per ripetere la distinzione con le parole del Ventura, senza per altro fare nostri li apprezzamenti di lui), mentre la moderna fu ed è nella essenza sua *inquisitiva*. Naturale, adunque, che i filosofi del medio evo ci tenessero tanto a non parere nuovi. sistematici, e di una importanza personale, quando invece ci doveano tenere i filosofi del moderno evo dopo la spinta data loro da Cartesio: spinta che agli occhi del più è un merito anzichè un difetto.

« Adunque quello che nelle parole di A. è un merito di un uomo, in realtà è merito di una intera classe di studiosi, merito del tempo, o come oggi anche si ama dire, dell'ambiente....

« È cosa risaputa che il principio di autorità nel medio evo riscoteva omaggio anche dai più ribelli; e i filosofi eretici non meno degli ortodossi scendevano in campo armati di citazioni scritturali e peripatetiche. L'intenzione di S. Tomaso, come prima quella di Pietro Lombardo, quale appare dai frontespizj delle loro opere (delle *Sentenze*, e la *Somma contro i Gentili*, e la *Somma Teologica*, e quindi i *Commenti alla Bibbia* e ad alcuni libri di Aristotele) lascia vedere che egli ottemperava al genio del tempo. Si vuol dire, che la natura stessa dell'opera sua lo difendeva dai pregi e difetti del filosofare moderno; e poco merito ci aveva la sua volontà.

« La stessa disputa su li universali *ante res* o no, cioè la divisione tra i realisti e i nominalisti, ha il suo antecedente in un periodo di Porfirio nella sua *Isagoge* alle categorie di Aristotele, recata in latino da Boezio.

« Insomma, il merito di S. Tomaso sta, ma esso sarebbe diminuito da ciò che vi partecipano *per forza* tutti i filosofi cristiani. Quando l'intelletto cerca la fede come oggi, è naturale un andamento libero e un po' confuso; ma quando la fede cerca l'intelletto come allora, è naturale un procedere contenuto, disciplinato, per una via tracciata.

« Resta poi a domandare: è meglio accettare le virtù del medio evo con i vizj di quelle virtù, oppure i vizj dell'età moderna con le virtù di quei vizj? »

215. *Risposta.* — 26 marzo 1888. — La ringrazio tanto tanto dell'*osservazione critica*, che mi ha esposta nella sua lettera; e come a me fu grata la franchezza dell'objezione, così spero che non le dispiacerà la franchezza della mia risposta.

Digitized by Google

L'osservazione ha due parti: l'una principale, storica; l'altra secondaria, teoretica. Sbrighiamoci prima di questa. La quale si riferisce all'idea moderna di *ambiente,* che pute forte di positivismo e darwinismo; e ragguaglia l'uomo al bruto, anzi alla pianta, non vedendo altro in lui che un produtto delle condizioni esterne, in cui nasce e vive. Ed in questo senso io per me nego *simpliciter et absolute* la teoria, cioè l'ipotesi di questo ambiente, come tutte le altre teorie, cioè ipotesi di fabrica *positiva* e darwiniana. Che la società (così dicevasi una volta in buon italiano), la famiglia, la scuola abbiano una certa influenza nella vita dell'uomo, è un fatto noto al mondo dacchè c'è mondo. Ma che questa influenza sia una *legge* o un complesso di *leggi* fisiche e fisiologiche, costituenti e determinanti tutta la vita, anche mentale e morale, dell'uomo; la è una scoperta o invenzione degna veramente dei *brutisti* che l'hanno fatta. Essi hanno occhi soltanto per vedere l'influsso della società nella formazione dell'individuo; ma non ne hanno più in riguardo all'influsso dell'individuo nella formazione della società. E pure sono ben li individui che compongono la società; onde questa sta naturalmente a quelli, come l'effetto alla sua causa. Ora, che un effetto possa in qualche modo reagire su la causa, *transeat;* ma che la causa sia tutta opera dell'effetto, è un'idea, in verità, eminentemente propria d'una scuola riformatrice della scienza, della filosofia, ma della logica sopratutto!

216. La parte storica si riferisce all'idea, che del medio evo ci dà quella classe di storici (ed è la *dominante* ancora oggidì), i quali se lo imaginano ad uso loro per renderlo odioso o ridicolo; e lo rappresentano come un gregge d'uomini-pecore, condannati a muoversi o stare, a parlare e pensare e volere secondo la verga o l'ordine de' loro mandriani. Ma dalla vera storia si ritrae del medio evo un concetto affatto diverso. E lasciando da banda la storia generale per attenerci soltanto alla storia della filosofia, essa ce lo rappresenta come un'epoca, in cui non solamente l'attività, l'energia, l'audacia del pensiero, ma anche la singolarità, la novitá, la personalità della dottrina sussistevano e fiorivano sottosopra come nell'epoca antica e nella moderna. Per le prove mi basti rimettere chi le desiderasse a qualche buona storia della filosofia (Erdmann, Ueberweg, Stökl...), e segnatamente all'opera speciale del Reuter: *Geschichte der religiösen Aufklärung in Mittelalter* (vol. 1, 1875; vol. 2, 1887, Berlino), ove troverà una così vasta galleria di novatori e strani

Digitized by Google

e sistematici e personali, da potere star al paragone con quelle di ogni altra età. E mi si domanda *un solo contemporaneo di S. Tomaso!* Ma potrei citarne a dozzine, a centinaja, così fra' suoi contemporanei, come fra i predecessori e successori. In una lettera però devo restringermi a brevi indicazioni.

La storia della scolastica si divide communemente in tre periodi. Il 1° incomincia (lasciando in disparte altri *minori*) con Scotò Erigena e finisce con Abelardo: l'uno banditore di un panteismo, e l'altro di un razionalismo da potersene far bello Spinoza. E nello stesso periodo ferve la gran lotta del realismo e del nominalismo: il primo genitore del panteismo, spirituale o materiale; il secondo dell'idealismo suggettivo o suggettivismo, co' suoi rampolli naturali e legitimi dello scetticismo ed ateismo. E in quella lotta (si noti bene), come in tante altre simiglianti, non s'affrontavano solo i pochi maestri, ma si scaldavano e si infiammavano le schiere foltissime degli scolari, con tanta passione per controversie di dialettica trascendentale, quanta forse non si vide mai nelle scuole moderne per questioni assai più positive, come le chiamano, e interessanti.

Nel 2° periodo, che comprende il secolo di S. Tomaso, campeggia ancora l'averroismo, non solo fra arabi ed ebrei, ma anche fra dottori cristiani, fino allo schietto panteismo di Amalrico di Bène, fino al pretto materialismo di Davide di Dinant. E contemporanei di S. Tomaso erano, oltre Guglielmo de la Marre (il libellista censore dello stesso Aquinate), Ruggiero Bacone e Raimondo Lullo, due ingegni e due scrittori così *singolari* e *sistematici* e *personali*, come ve n'ha ben pochi fra li stessi novatori moderni. Ed il Lullo particolarmente ebbe una scuola, che durava ancora in Giordano Bruno.

Il 3° periodo incomincia con Duns Scoto, rivale di S. Tomaso; onde lo scotismo, che ha caratteri diversi dal tomismo: e termina con Occamo e la sua scuola, che restaurò e raffazzonò il nominalismo in modo, non solo da farne il rovescio del tomismo, ma da accumulare e condensare nel suo suggettivismo i germi, li elementi sustanziali dell'idealismo di Cartesio, empirismo di Locke, scetticismo di Hume, fenomenismo di Kant, positivismo di Comte.... tutta insomma la materia prima e l'officina formale de' sistemi moderni. E nello stesso periodo nasce e cresce la scuola detta dei *mistici o teosofi tedeschi*, capitanata dal *Magister Eckhart*, e predicatrice d'un panteismo, che per giunta conteneva i principj essenziali della *riforma* di Lutero.

Digitized by Google

Dunque la singolarità, la novità, ecc. anzichè un'eccezione, sono proprio la regola anche nella storia della scolastica. Laonde avrei potuto, a buon diritto, riporre in quei tre caratteri la differenza specifica del tomismo, tanto dalla filosofia moderna, quanto dalla medieva; ed in un libro certamente l'avrei fatto. Ma in una lezione a scolari mi parve che bastasse metterli in guardia contro il prestigio della modernità, non essendoci guari pericolo che qualcuno di essi voglia darsi a spolverare qualche dottore o sistema del medio evo.

217. — Non v'ha dunque nessuna diversità di *ambiente* filosofico fra l'età nostra, e quella della scolastica? — Vi ha di certo e grandissima; ma non è già nell'ambiente interno, per così dire, delle scuole, bensì nell'ambiente esterno della società. Allora la società era cristiana; e quando una dottrina, contraria alla sua fede, uscendo fuori della palestra scolastica, si divulgava nel publico, e turbava, scandalizzava, offendeva la coscienza publica, bastava una condanna o una scommunica dell'autorità ecclesiastica per chiudere la bocca ai novatori e l'adito alle loro dottrine. Così potè mantenersi parecchi secoli l'unità officiale, come oggi suol dirsi, della filosofia cristiana, benchè sistemi nuovi e strani e personali non cessassero mai di agitare le sue scuole. Ma rotta l'unità religiosa della società, scemata l'autorità spirituale della Chiesa, quei sistemi o altri simili ebbero libero corso nel Risurgimento, liberissimo nell'êra moderna; e riuscirono a quell'anarchia dottrinale, che è l'impronta filosofica del nostro tempo. Non occorre avvertire che quì narro, e non giudico.

— Corre però una differenza intrinseca e capitale di *metodo* fra la scolastica e la filosofia moderna; perchè quella procede con metodo *dimostrativo*, questa invece con metodo *inquisitivo*. — Cotesta distinzione fu una bizzarria cavillosa del P. Ventura; ed a scoprirla, a smentirla basta proprio una semplice occhiata alle principali opere di S. Tomaso *(Summa Theol., Comment. in libros Sententiarum, Quaest. Disputatae, Quodlibeta)*. La distribuzione costante e uniforme è in *quaestiones*, ed ogni questione vien suddivisa con la formula invariabile: *Circa hoc quaeruntur tria, quatuor, decem....* che sono poi altretanti articoli. E ciascun articolo s'intitola sempre in forma di questione: *Utrum;* e comincia sempre dalle objezioni, ossia dalle risposte che sogliono dare altre scuole, e dagli argumenti con cui pretendono di sostenerle. Ora, se non erro, *inquirere, in-*

Digitized by Google

quisitio deriva liscio liscio da *quaerere;* e però il metodo di S. Tomaso è *inquisitivo* per eccellenza; nè credo che ci sia, nè anche fra i più arrabiati scettici dell'èra moderna, un filosofo che per riguardo al metodo non sia, a petto di S. Tomaso, un *dimostratore* dogmaticone, anzichè un *inquisitore* critico. O che forse di due scrittori, i quali prendono a discutere la medesima questione, per es., *Utrum Deus sit,* dovrà dirsi che procede con metodo inquisitivo l'ateo che conchiude negando, e non il teista che conchiude affermando l'esistenza di Dio?

S. Tomaso adunque, professando la sua filosofia, non *ottemperava* niente affatto al *genio del tempo.* Il qual genio gli avrebbe anzi permesso, se non anche consigliato, come a centinaja d'altri scolastici, di essere panteista, razionalista, idealista, materialista, o altro *ista* a suo talento. E se no 'l fu, gli è perchè il genio suo aborriva da quei sistemi, che sono abissi di assurdità; e compiacevasi di un altro, in cui vedeva così mirabilmente conciliate insieme ed unite la ragione e la religione, da formare una filosofia sola, la filosofia cristiana.

Non so poi veramente a che giovi il ricordare quì *l'antecedente del periodo di Porfirio*; chè se provasse mai nulla, v'ha ben altri *antecedenti* che proverebbero infinitamente più e meglio contro tutti e singoli i sistemi più moderni e modernissimi. I quali co 'l loro monismo, ilozoismo, trasformismo, ecc. non sono in sustanza altro che rifritture stomachevoli dei sistemi appartenenti all'infanzia o alla decrepitezza della filosofia pagana (scuola ionica ed epicurea).

218. Parrà quindi ormai anche a Lei, un'enormità (mi condoni la parola) il dire che *al merito di S. Tomaso partecipano* PER FORZA *tutti i filosofi cristiani.* Tanto più che questo giojello del *per forza* dovrebbe regalarsi a lui come agli altri; onde verrebbe a dire che anch'egli professava *per forza* le dottrine sue, le quali per ciò stesso non erano sue! Ed ecco un bel criterio, e novissimo e modernissimo di pianta, per valutare esattamente il *merito* di S. Tomaso. S'egli avesse insegnato, per esempio, che Dio non esiste o è la materia prima; che il mondo s'è fatto da sè, o è produtto dal caso o dal nulla o dalla nostra fantasia; che l'anima è un risultato dell'organismo, e il pensiero una secrezione del cervello; che l'uomo è una bestia, e le bestie son machine; che l'esercizio naturale e necessario della ragione è il paralogismo o l'antinomia; che non v'ha nulla di sussistente nell'universo, e non si può saper nulla di nulla, ecc.

Digitized by Google

oh! no, allora S. Tomaso non avrebbe più scritto roba simile *per forza,* ma per giudizio suo proprio, libero e liberissimo. Dunque sostenèndo le tesi opposte, egli non pensava con la sua testa, non parlava con la sua lingua: parlava così, pensava così *per forza,* a dirittura *per forza!....*

Ebbene, su questo stesso punto della libertà o servitù del pensiero, parmi più che mai immensa la superiorità di S. Tomaso verso i filosofi moderni. È lui che ha davvero la mente libera, e son questi che l'hanno servile. E la prova della differenza si ha evidente nella diversità stessa del loro modo di filosofare. Egli conosce pienamente e riferisce fedelmente, con una serenità di spirito ed una tranquillità di linguaggio propriamente angelica, tutti li errori che ha tolto ad impugnare, con tutti i loro argumenti, esposti d'ordinario con più vigore e rigore da lui che non dagli stessi avversarj; li discute, li risolve a filo di logica; e poi conchiude. Quelli altri invece non conoscono della filosofia cristiana nè pure i primi rudimenti; la riguardano *a priori,* in virtù d'un pregiudizio irreformabile, come negazione di ogni scienza, quando non aggiungono pure di ogni moralità; e se ne parlano, dicono più spropositi che parole, conditi generalmente di sarcasmi e vituperi, di bestemie e maledizioni. Ora da qual delle due parti stanno e appariscono le condizioni logiche e psicologiche ed etiche della vera e piena libertà di spirito, di pensiero, di giudizio?

219. *L'intelletto che cerca la fede come oggi* (parliamo sempre, ben inteso, de' corifei della filosofia moderna, e non già di tutti li studiosi e seguaci), non la troverà mai; perchè in realtà non la cerca punto, o la cerca a bella posta in modo da non poterla mai trovare. È un intelletto, che ha succhiato co 'l latte o bevuto assai di buon'ora l'incredulità; che insomma fu per tempissimo convinto o si è persuaso, che la fede è cosa da idioti, e che la scienza non è scienza, se non inquanto è anticristiana. Questa persuasione è naturalmente la più posticcia e superficiale ed illusoria che possa imaginarsi; ma che monta? *Son siège est fait,* il suo partito è preso; e basta indi in poi a rigettare d'avanzo qualunque argumento contrario. Che fede adunque potrà mai cercare un intelletto così pervertito? E chi mai potrebbe figurarsi l'intelletto di Spencer, Haeckel, Hartmann, Moleschott, Büchner, ecc. nell'atto di cercare la fede? Sarebbe una figura così comica, che costoro per i primi ne smascellerebbero dalle risa, ove non se la recassero invece ad

Digitized by Google

ingiuria ed ignominia. Oh! hanno ben altro pe 'l capo che la ricerca della fede! Ciò ch'essi continuano senza posa a ricercare, si è qualche nuova legge o teoria, qualche nuova cellula o monera, qualche nuova specie di vibrazioni muscolari o nervose, che serva loro di titolo o pretesto per confermare sè stessi e li altri nell'odio e disprezzo d'ogni fede religiosa. Si sono fatti da sè o fu loro fatta da altri l'inoculazione della teofobia; onde la fede produce in loro un effetto analogo a quello che negli idrofobi produce l'aqua. E un intelletto così conciato come potrebbe cercarla o trovarla mai? Ciò che troverà tosto o tardi, ma troverà senza fallo, sono le cose che cerca davvero, le cose che servono al suo intento, alla sua passione. Quelle sì le troverà, perchè nel campo della *scienza* come è intesa oggidì, si trovano sempre in abundanza ragioni, tanto per ogni assurdità che si cerchi di sostenere, quanto contro ogni evidenza che si cerchi di sopprimere.

Nè calza guari meglio al caso nostro *la fede che cerca l'intelletto come allora;* poichè la formula: *fides quaerens intellectum* era di S. Anselmo, che venne poi da essa condutto, in certi articoli dogmatici, a rasentare il razionalismo. Ma non era di S. Tomaso, il quale volea l'armonia, e non la confusione dei due termini; volea che fede e scienza avessero ciascuna la sua propria sfera, nè l'una invadesse mai quella dell'altra. E non v'ha un solo dogma ch'egli abbia preso a dimostrare con la ragione, come non havvi una sola verità razionale ch'egli abbia preteso di fondare nella fede.

220. Resta l'ultima domanda circa le *virtù* e i *vizj* rispettivamente del medio evo e dell'êra moderna. Ma la risposta mi porterebbe troppo fuori e tropp'oltre del nostro tema. Il quale concerne la filosofia, e non altro; sicchè la domanda dee cadere tutta su la preferenza da darsi o alla filosofia di S. Tomaso o alla moderna. E la mia risposta l'ha già letta. Io preferisco quella a questa, perchè (aggiungo qui) dopo d'aver passato 28 anni a studiare ed insegnare la storia della filosofia, e quindi a fare lunghi e diligenti e ripetuti confronti fra tutti i sistemi antichi e moderni, me ne son ritornato dond'era partito, a tenere cioè, come tenevo in seminario 50 anni fa, quella per vera e questa per falsa. Ed omettendo le tante prove dirette di cotesto giudizio, mi basti accennarne una indiretta, se vuolsi, ma che per me le val tutte. La filosofia moderna è un caos di sistemi diversi e spesso contrarj, ma tutti anticristiani, tutti pa-

Digitized by Google

gani. Questa filosofia pertanto, se riuscisse a dominare in pratica, come domina in teoria, ci ricondurrebbe fatalmente (e pur troppo ci ha in parte già ricondutti) al paganesimo; e non mica al paganesimo de' bei tempi di Grecia e di Roma, quando esso era pure una religione e publica e privata, ma al paganesimo corrotto, fracido, imputridito della fine dell'êra antica, quando di religione non avea più nulla nè per l'individuo, nè per lo Stato; ed aveva ridutto l'uomo (salvo le debite eccezioni dello stoicismo) in balia degli instinti ed appetiti bestiali. Or bene, i principj d'una dottrina, che per conseguenza legitima e rigorosa conduce all'imbrutimento dell'uomo, non possono essere buoni. E poichè *bonum et verum convertuntur*, non possono essere veri. Dunque sono tanto falsi, quanto rei; e per conseguenza è falsa e rea la filosofia banditrice di quei principj. Un argumento analogo mi prova, per la ragion dei contrarj, la bontà e verità della filosofia cristiana. Ecco perchè mi son risoluto di aderire a questa e aborrire da quella con tutta l'anima e con tutto il cuore.

Parmi d'avere risposto all'*osservazione critica* punto per punto. E voglia scusarmi, se nella fretta dello scrivere non ho potuto usare della lima quanto e come avrei voluto. E se mi sono anche lasciato andare a qualche *confessione* personale, gli è perchè, discorrendo con Lei, mi sento sempre portato ad aprirle l'animo mio tutto intero È uno sfogo ch'Ella vorrà ben condonare all'affetto vivissimo che le porta....

II. *

TOMISMO ROSMINIANO.

A.

221. Diamo un saggio del nuovo metodo d'ermeneutica, che piaque al Rosmini di seguire nell'interpretazione di S. Tomaso.

In varj suoi libri, *Nuovo Saggio, Teodicea, Antropologia sovranaturale,* e più exprofesso in una *Lettera* ad Alessandro Pestalozza (1), il Rosmini attribuisce alle *scuole* in generale la

* V. n. 50, pag. 123-4.

(1) Ristampata nella Introduzione alla filosofia, pagine 428-433.

Digitized by Google

dottrina, che *l'essere* o *l'ente* si può *predicare di Dio e delle creature in un senso medesimo o univoco*. E pure in quella stessa Lettera mostra ben di sapere, che una sola scuola, la scotistica, propugnò *l'univocazione* dell'essere come predicato di Dio e delle creature, laddove tutte le altre con a capo S. Tomaso la negarono assolutamente. Ma troppo gli premeva di non apparire contrario alla grande autorità di S. Tomaso, anche dove e quando lo contradiceva in termini formali; e però qui, siccome in tanti altri luoghi, ricorre al suo solito artifizio, cioè ad interpretare S. Tomaso in modo da fargli dire tutto il rovescio di quello che ha detto. Ed il procedere di questa bella esegesi è semplicissimo. Consiste nel trascurare e dissimulare i luoghi, dove S. Tomaso espone direttamente ed ampiamente la sua dottrina, per razzolare quà e là qualche proposizione, qualche distinzione da S. Tomaso enunciata su tutt'altro tema, e dal Rosmini stiracchiata e contorta e contrafatta in guisa da acconciarla alla meglio o alla peggio al suo sistema.

Quattro volte, per lo meno, nelle sue quattro opere principali, che abbracciano l'intero corso della sua vita speculativa, ne tratta S. Tomaso in articoli o capitoli speciali, che l'annunziano nel titolo stesso:

a) I Sentent. Distinct. XXXV, q. I, a. 4: *Utrum scientia Dei sit* UNIVOCA *scientiae nostrae;* e la conclusione era: *Ideo nihil de Deo et creaturis* UNIVOCE *dici potest.*

b) Quaest. Disput., De Potentia, q. VII, a. 7: *Utrum hujusmodi nomina* (bonum, sapiens, justum....) *dicantur de Deo et creaturis* UNIVOCE *vel aequivoce;* e la tesi che prende a dimostrare, quanto al primo punto, si è: *Impossibile est aliquid* UNIVOCE *praedicari de Deo et creatura.*

c) Summ. Theol. I, q. XIII, a. 5: *Utrum ea quae de Deo dicuntur et creaturis,* UNIVOCE *dicantur de ipsis;* e la tesi che si fa a stabilire, si è: *Impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis* UNIVOCE.

d) Contra Gent., lib. I, c. XXXII, sotto questo titolo: *Quod nihil de Deo et aliis rebus* UNIVOCE *praedicatur.*

Per conoscere adunque la dottrina di S. Tomaso su questo tema basta leggere l'uno o l'altro di tali articoli, ove è provato e dimostrato ad esuberanza, che *nulla, assolutamente nulla* si può *predicare univocamente* di Dio e delle creature. E la ragione fondamentale si è, perchè l'identità di un predicato qualsiasi importerebbe un'identità di natura fra Dio e le creature.

Ma al Rosmini non garbava punto un'esclusione così netta e

Digitized by Google

recisa e perentoria; poichè da un lato la sua monomania dell'*idea dell'essere* lo tirava ad accommunar l'*essere* a Dio e alle creature; e dall'altro il suo ossequio all'autorità ecclesiastica gli impediva di contradire francamente a S. Tomaso, e dichiarare *rotundis verbis:* Egli insegna il no, ed io il sì. A salvare pertanto le apparenze e le convenienze il Rosmini va a scovare una distinzione che fa S. Tomaso varie volte, in varie occasioni, ma sempre a tutt'altro proposito, circa il significato del termine *ens* o *esse*. E cita tre luoghi:

Il 1° della Summ. Theol., I, q. III, a. 4, ove si cerca: *Utrum in Deo sit idem essentia et esse.*

Il 2° della stessa opera, I, q. XLVIII, a. 2, ove si cerca: *Utrum malum inveniatur in rebus.*

Ed il 3° del Comment. in lib. Sentent., I, Distinct. XIX, q. V, a. I, ove si cerca: *Utrum veritas sit essentia rei.*

E le citazioni non sono tratte nè anche dal *corpo* degli articoli, bensì dalla risposta a qualche objezione: *ad* 2, *ad* 1. Ecco dove il Rosmini è andato a pescare la dottrina di S. Tomaso circa il potersi, o no, *predicare* qualche cosa univocamente di Dio e delle creature! Avea lì sott'occhio le pagine intiere e lunghe e larghe, ove S. Tomaso tratta e risolve magistralmente la questione: ed egli le salta, le scarta, ed aguzza soltanto la vista per iscoprire la dottrina di S. Tomaso in poche linee, ove si parla di tutt'altro, ma donde gli sembra di poter cavare una dottrina affatto contraria, cioè rosminiana. Or questo modo di procedere nell'interpretazione di S. Tomaso implicava un criterio generale, che in lingua corrente si tradurrebbe così: — S. Tomaso era un dottorello, che non capiva quel che si diceva, o diceva il rovescio di quel che pensava. Quindi per sapere qual è la sua teoria circa la *predicazione dell'essere*, non s'ha da badare all'esposizione e dimostrazione ch'egli ne fece in almen quattro speciali e solenni trattazioni. Nelle quali sostiene bensì ed inculca con gran forza di ragioni apodittiche l'impossibilità assoluta di qualsiasi *univocazione* dell'essere fra Dio e le creature; ma non è quella, no, la sua dottrina, poichè non è la mia. E però eccovi altri passi delle sue opere, ove non trattandosi punto della nostra questione, non può averci luogo nè la sua dottrina, nè la mia; ma c'è ben qualche frase (e ve l'accerto io che me n'intendo assai più di lui, ed ho svelato e schiarito assai meglio di lui il suo proprio pensiero), da cui son riuscito a distillare una dottrina, che dev'essere la sua, poichè è la mia. — È proprio un *nuovo saggio* di metodica ed erme-

Digitized by Google

neutica affatto nuova: non cercare le sentenze di un autore là dove si trovano, e cercarle invece dove non possono trovarsi! Ma dato pure che ci fosse qualche frase apparentemente o anche realmente discorde dalla dottrina espressa e costante dell'autore, una critica giusta e leale, una critica di buona fede dovrebbe (massime poi se l'autore è un S. Tomaso) interpretare quelle frasi in modo da rimuovere ogni contradizione; o qualora fosse impossibile, non farne conto, come non si fa di un *lapsus linguae* manifesto; nè mai coglierne occasione o pretesto da negare, da falsare la dottrina solennemente professata dall'autore. Se non che, nel caso nostro, non era nè pur d'uopo di nessuna epicheja, di nessuna interpretazione benignamente escusatoria; dacchè mancava affatto perfin l'apparenza di una contradizione.

222. E che cosa, in effetto, trovò il Rosmini nei tre luoghi citati? Trovò che « S. Tomaso dà due significati alla parola *ente*. « Egli dice che con questa parola talora s'intende l'*essenza delle* « *cose*, e in tal caso si parte ne' dieci predicamenti d'Aristotele; « e talora significa un *concetto* formato dall'anima stessa (1) ». Or bene, la traduzione è fedele quanto al primo significato: « Esse (o ens) dupliciter dicitur. Uno modo significat actum es« sendi; — significat entitatem rei prout dividitur per decem « praedicamenta; — significat essentiam rerum prout dividitur « per decem genera ». Ma non è verace quanto al secondo significato: « Alio modo significat compositionem propositionis, « quam anima adinvenit conjungendo praedicatum subjecto; — « significat veritatem propositionis, quae in compositione consi« stit, cujus nota est hoc verbum, EST; — significat composi« tionem quam anima facit, et istud ens Philosophus appellat « verum ». Gli è chiaro che la traduzione del Rosmini è spropositata. S. Tomaso non contrapone già al *significare l'essenza delle cose* il *significare un concetto formato dall'anima stessa;* chè sarebbe stato un contraposto da burla. Ed invero, per una parte, *significare l'essenza* è frase ellittica, in luogo di *significare il concetto dell'essenza;* poichè l'essenza dev'essere *concepita* per poter essere *significata;* onde un termine non significa l'*essenza,* se non inquanto ne significa il *concetto.* E per l'altra, non v'ha nè può esservi *concetto* che non sia *formato dall'anima stessa.* Quindi stando all'interpretazione rosminiana, la distinzione di S. Tomaso canterebbe così: — L'es-

(1) Introduzione, pag. 431-32.

Digitized by Google

sere o l'ente si prende in due sensi: nel 1° significa il concetto dell'essenza, e nel 2° significa un concetto. — Discorso indegno, non che di una mente angelica, ma di un idiota. S. Tomaso con quella distinzione non fa altro che notare il doppio senso del termine *essere*, già distinto dai logici e grammatici communemente. L'*essere* si prende o come *nome*, o come *verbo*. Come nome è termine metafisico, che significa il concetto dell'essenza, e nella proposizione tien luogo di suggetto o di predicato. Come verbo è termine logico, che significa l'atto dell'affermazione, e fa nella proposizione l'officio di copula o forma, perchè la *compone* unendo il predicato co 'l suggetto. Ed inquanto *compone la proposizione*, ed esprime un giudizio, *significa la verità;* perchè S. Tomaso come Aristotele insegna, che la verità non appartiene propriamente ai concetti o termini semplici (*intelligentia indivisibilium; intellectus concipiens, formans quidditates rerum*), ma ai giudizj o alle proposizioni, cioè ai concetti composti in forma di giudizj, o ai termini composti in forma di proposizioni (*intellectus componens et dividens*). Preso dunque nel secondo senso, l'essere non è più un *concetto*, che possa mai entrare per suggetto o predicato in un giudizio o proposizione qualsiasi; e però l'interpretazione del Rosmini è falsa.

— Mainò, replica egli, perchè « S. Tomaso dice ancora che « l'ente, preso nel primo significato, appartiene alla questione « che ricerca, *quid est?* Ma l'ente preso nel secondo significato « appartiene alla questione che ricerca, *an est?* » (1). — E ci rimette a due luoghi di S. Tomaso: Il Sentent., Distin. XXXIV, a. 1; e III, Distin. VI, q. II, a. 2. Nel primo si cerca: *Utrum malum sit*, e nel secondo: *Utrum in Christo non sit tantum unum esse*. E quanto al secondo, convien dire che il Rosmini l'abbia citato senz'averlo nè pur letto; poichè non solo non v'è nulla della distinzione fra *quid sit*, e *an sit*, ma v'è implicitamente la confutazione della teoria rosminiana: « Secundum « Philosophum, V *Metaph.*, esse duobus modis dicitur. Uno « modo secundum quod significat veritatem propositionis, se- « cundum quod est copula: et sic, ut Commentator ibidem « dicit, ens est praedicatum accidentale; et hoc esse non est in « re, sed in mente quae conjungit praedicatum cum subjecto. — « Alio modo dicitur esse, quod pertinet ad naturam rei, se- « cundum quod dividitur secundum decem genera: et hoc

(1) Pag. 432.

Digitized by Google

« quidem esse est in re, et est actus entis resultans ex principiis « rei, sicut lucere est actus lucentis. Aliquando tamen sumitur « esse pro essentia, secundum quam res est; quia per actus « consueverunt significari eorum principia, ut potentiae vel « habitus ». Ora, che l'*essere* preso in quest' ultimo senso (metafisico) non possa *predicarsi univocamente* di Dio e delle creature, il Rosmini stesso lo ammette e riconosce espressamente: « Certo, sarebbe errore gravissimo il dire che l'essere, « inquanto esprime essenza,.... si predicasse univocamente di « Dio e delle creature; perciocchè in tal modo l'essenza di Dio « e l'essenza delle creature sarebbe la stessa: il che è quanto « dire, noi cadremmo nel mostruosissimo panteismo (1) ». Ma preso nell'altro senso (logico), l'*essere* non è più un *predicato* di nessuna cosa; è l'atto della mente che forma il giudizio (*atto* del suggetto pensante, e non *entità* dell' oggetto pensato); e come tale, *non est in re, sed in mente quae conjungit praedicatum cum subjecto*. Dunque il testo di S. Tomaso, che il Rosmini cita a sostegno della sua tesi, la distrugge.

223. Resta l'altro luogo, che dice così: « Philosophus (in « V Metaphys.) ostendit quod ens multipliciter dicitur. Uno « enim modo dicitur ens, quod per decem genera dividitur: et « sic ens significat aliquid in natura existens, sive sit substantia « ut homo, sive accidens ut color. Alio modo dicitur ens quod « significat veritatem propositionis; prout dicitur, quod affirmatio « est vera, quando significat esse de eo quod est; et negatio, « quando significat non esse de eo quod non est. Et hoc ens « compositionem significat, quam intellectus componens et di- « videns adinvenit. Quaecumque ergo dicuntur entia quantum « ad primum modum, sunt entia quantum ad secundum modum; « quia omne quod habet naturale esse in rebus, potest significari « per propositionem affirmativam esse; ut cum dicitur, color « est, vel homo est. Non autem omnia quae sunt entia quantum « ad secundum modum, sunt entia quantum ad primum; quia « de privatione, ut de caecitate, formatur una affirmativa pro- « positio cum dicitur, caecitas est; nec tamen caecitas aliquid « est in rerum natura, sed est magis alicujus entis remotio. Et « ideo etiam privationes et negationes dicuntur esse entia quantum « ad secundum modum, sed non quantum ad primum. Ens « autem secundum utrumque istorum modorum diversimode

(1) Pag. 433.

Digitized by Google

« praedicatur: quia secundum primum modum acceptum, est « praedicatum substantiale, et pertinet ad quaestionem quid est; « sed quantum ad secundum modum, est praedicatum accidentale, ut Commentator ibidem dicit, et pertinet ad quaestionem « an est ». Or chi mai crederebbe che ad un simile testo si afferri il Rosmini per sostenere la sua teoria? Egli medesimo confessa, che l'*essere* nel primo significato, cioè inquanto esprime il *quid est*, non si può predicare in modo *univoco* di Dio e delle creature. « Ma, soggiunge egli, l'essere si può predicare « di Dio anche nel secondo significato, inquanto l'essere esprime « *an est*, come nella proposizione: *Deus est;* e in questo si« gnificato che esprime un concetto della mente, una maniera « umana ma vera di concepire, l'essere si predica di Dio e delle « creature univocamente » (1). E non si périta di aggiungere che è QUESTA LA VERA DOTTRINA DELL' ANGELICO! È dunque vera dottrina dell'Angelico, che l'*essere* attribuito a Dio nella proposizione: *Deus est*, ha lo stesso stessissimo valore dell'*essere* attribuito alla *cecità* nella proposizione: *Caecitas est*. E siccome *vera dottrina dell' Angelico* si è che, con tutto quell' *essere* attribuito alla cecità, *nec tamen caecitas aliquid est in rerum natura;* così sarà pur sua *vera dottrina*, che con tutto quell'*essere* attribuito a Dio, *nec tamen Deus aliquid est in rerum natura*. Ed in generale, come è vera dottrina di S. Tomaso, che *etiam privationes et negationes dicuntur esse entia quantum ad secundum modum;* così sarà eziandio sua vera dottrina che l'*essere* predicato di Dio nella proposizione: *Deus est*, equivale all'essere, commune anche alle privazioni e negazioni, che in realtà è un *non essere*. La vera dottrina di S. Tomaso sarà dunque.... l'ateismo!

Il Rosmini, per fermo, non l'intende così. Per lui, « l'*essere* « che si può predicare di Dio anche nel secondo significato, « inquanto esprime *an est*, come nella proposizione: *Deus est* », è « l'*essere* preso nel significato di pura esistenza; — e però è « quell' essere, che si pronuncia egualmente di Dio e delle cose « naturali » (2). No, signore, non è *questa la vera dottrina* di S. Tomaso; ma anzi, secondo lui, è falsissimo che l'*essere* preso nel secondo significato, sia preso *nel significato di pura esistenza;* poichè come tale si predica eziandio della *cecità*, del *male*, delle *privazioni* e *negazioni*, cioè delle cose *non esistenti*, che non sono *aliquid in natura existens*, non sono

(1) Pag. 432. (2) Ibid.

Digitized by Google

aliquid in rerum natura. E dato pure che si prenda quell'*essere* nel significato di *pura esistenza,* ne segue forse che possa *pronunciarsi egualmente di Dio e delle cose naturali?* Ma in tal caso si verrebbe ad ammettere, che una sola e identica esistenza è commune a Dio ed alle cose naturali; quindi che Dio ha la stessa esistenza delle cose naturali, o le cose naturali hanno la stessa esistenza di Dio; infine che Dio ha un'esistenza contingente come le cose naturali, o le cose naturali hanno un'esistenza necessaria come Dio. La *vera dottrina* di S. Tomaso sarebbe dunque un panteismo!

224. E con una simile interpretazione il Rosmini si lusinga d'aver evitato perfin l'apparenza di *contradire all'Angelico Dottore* (1). Ma questi diceva: Un predicato univocamente commune a Dio e alle creature è impossibile E quegli dice: Cotesto predicato commune non solo è possibile, ma reale. E fra il sì dell'uno e il no dell'altro non v'ha nè pur *l'apparenza d'una contradizione?* Ma la contradizione c'è, e formale e flagrante; perchè il Rosmini interpretò la distinzione fra l'essere in senso metafisico e l'essere in senso logico, fra l'essere del *quid est* e l'essere dell'*an est,* non già conforme alla dottrina di S. Tomaso, ma a tenore del suo proprio sistema; la interpretò in modo da cancellarla affatto, confundendo i due sensi in un solo. Ed invero, per S. Tomaso l'*essere* in senso metafisico significa *actum essendi, entitatem rei, essentiam rerum, quod pertinet ad naturam rei, aliquid in natura existens*: dunque significa pure l'*esistenza,* che è appunto l'*atto dell'essere,* il fondamento di ogni *entità reale* e di ogni *realtà naturale.* All'incontro, in senso logico l'*essere* significa l'atto del giudicare, l'affermazione, la congiunzione d'un predicato con un suggetto, ossia un essere mentale delle cose che prescinde dalla loro *esistenza in natura*; talchè può riferirsi egualmente alle cose esistenti e alle non esistenti, alle cose reali ed alle imaginarie. Dunque il Rosmini dando all'*essere* logico il significato di *esistenza,* lo confunde con l'*essere* metafisico; e quindi abolisce di fatto la differenza tra l'uno e l'altro, mentre la mantiene a parole; ossia sconvolge la dottrina di S. Tomaso facendo le viste d'interpretarla. Il giudizio: *Dio esiste* (è esistente) non è punto di specie diversa dai giudizj analoghi: *Dio esiste ab eterno,* esiste *a se,* esiste *necessariamente....* Son tutti giu-

(1) Pag. 443.

Digitized by Google

dizj, in cui l'*essere*, secondo S. Tomaso, si predica di Dio in senso metafisico, poichè si afferma di lui quell'essere, ch'egli ha in sè e per sè, *extra animam*, prima e fuori d'ogni nostro concetto; laddove, secondo il Rosmini, il primo di quei giudizj è specificamente diverso dagli altri; ed in questi l'*essere* ha il significato reale ed oggettivo, in quello il significato mentale e suggettivo: vale a dire che della divisione di S. Tomaso egli ritiene un solo membro, e sopprime l'altro; ma di quell'uno ne fa due, acciocchè non sembrasse contradire all'Angelico Dottore!

— E tuttavia il primo di quei giudizj *pertinet ad quaestionem an est*, li altri invece *ad quaestionem quid est*; dunque la divisione tomistica sussiste benissimo nell'interpretazione rosminiana. — A parole o in apparenza, sì; ma di fatto o in realtà, no. S. Tomaso, dicendo che l'*essere* in senso metafisico *pertinet ad quaestionem quid est*, ed in senso logico *ad quaestionem an est*, aggiunge che nel primo senso *est praedicatum substantiale*, e nel secondo invece *est praedicatum accidentale* Ma se in questo l'*essere* significa l'*esistenza*, come l'intende il Rosmini, vuol dire che nella proposizione: *Deus est*, si fa dell'*esistenza* un *predicato accidentale* di Dio! E non dovea bastare l'enormità di questa sola conseguenza a mettergli in sospetto la sua interpretazione? e indurlo a cercare che cosa intendesse S. Tomaso per quell'accoppiamento del *praedicatum substantiale* con la questione *quid est*, e del *praedicatum accidentale* con la questione *an est?* O perchè non ha egli badato che in ambidue li articoli, su cui è fondata la sua interpretazione, comincia S. Tomaso con un espresso richiamo alla *Metafisica* di Aristotele, per avvertirci che di là è ricavata la sua distinzione fra i due significati dell'*essere?* Ben sapeva il Rosmini, che fra le opere di S. Tomaso v'ha pure un Commento a quella Metafisica. Perchè dunque non andò a cercare in quel libro e in quel commento il vero e proprio valore del *praedicatum substantiale* e del *praedicatum accidentale?* Vediamo dunque di riparare alla sua omissione; chè si farà vie più manifesto il vizio della sua esegesi.

225. Nella lect. IX del lib. V, S. Tomaso commenta la divisione aristotelica dell'*ente*. E da prima lo divide in *ens per se* ed *ens per accidens*, o che è lo stesso, in *ens secundum se* ed *ens secundum accidens*. « Sciendum tamen est, avverte « S. Tomaso, quod illa divisio entis non est eadem cum illa

Digitized by Google

« divisione, qua dividitur ens in substantiam et accidens. Quod « ex hoc patet, quia ipse (Aristotele) postmodum ens secundum « se dividit in decem praedicamenta, quorum novem sunt de « genere accidentis. Ens igitur dividitur in substantiam et acci- « dens secundum absolutam entis considerationem; sicut ipsa « albedo in se considerata dicitur accidens, et homo substantia. « Sed ens secundum accidens prout hic sumitur, oportet accipi « per comparationem accidentis ad substantiam. Quae quidem « comparatio significatur hoc verbo, *est,* cum dicitur: homo « est albus. Unde hoc totum, homo est albus, est ens per acci- « dens. Unde patet quod divisio entis secundum se et secundum « accidens, attenditur secundum quod aliquid praedicatur de « aliquo per se, vel per accidens. Divisio vero entis in substan- « tiam et accidens attenditur secundum quod aliquid in natura « sua est vel substantia vel accidens ». Vuol dire che il termine *accidens* si prende in senso diverso nelle due divisioni. Nella prima (*in substantiam et accidens*) è *accidens* tutto ciò che non può esistere in sè e per sè, ma solo in un suggetto; e quindi, salvo la prima categoria che è la *sustanza*, tutte le altre, *quantità, qualità, relazione....* sono *accidenti,* perchè non esistono se non come modi d'essere di qualche suggetto-sustanza. Ma nella seconda divisione (*in ens per se et ens per accidens*) dicesi *per accidens* d'una cosa, non tutto ciò di cui essa è suggetto, ma solo ciò che non si può dire di essa *per se,* ciò che non le appartiene di sua natura, ciò che essa può avere o non avere senza che muti la sua essenza. Quindi nel primo senso *accidens* vale *esse in alio,* contraposto della sustanza che vale *esse in se.* Nel secondo invece *per accidens* significa *quod contingit esse* (ciò che il suggetto può essere e non essere, che gli è accidentale), contraposto di *per se,* che significa *quod necesse est esse* (ciò che il suggetto non può non essere, che gli è essenziale). Laonde non tutto ciò che è *accidens* in un significato, si dice anche *per accidens* nell'altro. L'estensione, per es., la figura, il moto, il peso sono *accidentia* del corpo; il senso, l'intelletto, la volontà sono *accidentia* dell'uomo, inquanto non possono quelli attributi esistere se non nel loro suggetto-corpo, e questi se non nel loro suggetto-uomo. Ma nè del corpo si dicono quelli, nè dell'uomo questi, *per accidens,* sibbene *per se;* poichè l'essere esteso, figurato, mobile, pesante conviene al corpo, e l'essere sensitivo, intellettivo, volitivo all'uomo, *per se* e non *per accidens,* inquantochè quelli attributi sono essenziali al corpo, come questi all'uomo.

Digitized by Google

« Deinde, ripiglia S. Tomaso, ostendit (Aristotele) quot modis « dicitur ens per accidens. Et dicit quod tribus: quorum unus « est, quando accidens praedicatur de accidente; ut cum dicitur, « justus est musicus. Secundus, cum accidens praedicatur de « subjecto; ut cum dicitur, homo est musicus. Tertius, cum « subjectum praedicatur de accidente; ut cum dicitur, musicus « est homo. Et quia superius jam manifestavit, quomodo causa « per accidens differt a causa per se; ideo nunc consequenter « per causam per accidens manifestat ens per accidens. Et dicit, « quod sicut assignantes causam per accidens dicimus quod mu- « sicus aedificat, eo quod musicum accidit aedificatori, vel e « contra; constat enim quod *hoc esse hoc,* idest musicum ae- « dificare, nihil aliud significat quam *hoc accidere huic:* ita est « etiam in praedictis modis entis per accidens.... In omnibus « enim his *esse* nihil aliud significat quam *accidere* ». Su questa classificazione dei predicati *per accidens* non occorre fermarci: la è chiara per sè, e di minore importanza per noi.

« Deinde, prosegue S. Tomaso, distinguit (Aristotele) modum « entis per se. Et circa hoc tria facit. Primo distinguit ens quod « est extra animam (l'ente in senso metafisico, oggettivo), quod « est ens perfectum Secundo ponit alium modum entis, se- « cundum quod est tantum in mente (l'ente in senso logico, « suggettivo). Tertio dividit ens per potentiam et actum; et « ens sic divisum est communius quam ens perfectum. Nam ens « in potentia est ens secundum quid tantum, et imperfectum ». Il terzo punto non fa al caso nostro. Udiamo la spiegazione degli altri due.

« Dicit ergo primum, quod illa dicuntur esse secundum se, « quaecumque significant figuras praedicationis ». E queste *figure* sono le dieci categorie aristoteliche, dette dagli scolastici *praedicamenta,* perchè *distinguuntur secundum diversum modum praedicandi.* Ma di questi predicamenti solo il primo *significat substantiam;* laddove tutti li altri significano *quod inest subjecto per se et absolute* (quantità, qualità), o *in respectu ad aliud* (relazione), ovvero *quod est extra subjectum* (abito, tempo, luogo, sito), o infine ciò che *secundum aliquid sit in subjecto* (azione, passione). Sono però tutti modi d'essere, che si contrapongono alla *sustanza* come *accidenti.* E pure Aristotele con tutti e dieci *distinguit modum entis per se:* dunque li accidenti si predicano dell'ente *per se,* e non *per accidens?* Ed avea dunque ragione Avicenna a sostenere, che « praedicata quae « sunt in generibus accidentis, principaliter significant substantiam,

Digitized by Google

« et per posterius accidens, sicut hoc quod dico album? » (1). E S. Tomaso risponde di no: « Nam *album* (e così dicasi di « tutti li altri accidenti), ut in praedicamentis dicitur, solam qua- « litatem significat. Hoc autem nomen *album* significat subjectum « ex consequenti, inquantum significat albedinem per modum « accidentis. Unde oportet quod ex consequenti includat in sui « ratione subjectum. Nam accidentis esse est inesse. Albedo « enim, etsi significet accidens, non tamen per modum acci- « dentis, sed per modum substantiae. Unde nullo modo consi- « gnificat subjectum. Si enim principaliter significaret subjectum, « tunc praedicta accidentalia non ponerentur a Philosopho sub « ente secundum se, sed sub ente secundum accidens ». Vuol dire adunque che anche li accidenti *praedicantur de ente per se*, inquantochè come categorie si predicano *per modum substantiae*, e non *per modum accidentis*; sono modi d'essere, ma si prendono in forma di *sustantivi* (bianchezza, grandezza....), e non in forma di *aggettivi* (bianco, grande....).

226. Resta l'altro membro della divisione aristotelica, che riguarda più direttamente la nostra questione: « Ponit alium « modum entis (quello già detto *secundum quod est tantum in* « *mente*), secundum quod esse et ens significant compositionem « propositionis, quam facit intellectus componens et dividens. « Unde dicit quod esse significat veritatem rei. Vel sicut alia « translatio melius habet, quod esse significat, quia aliquod « dictum est verum. Unde veritas propositionis potest dici ve- « ritas rei per causam. Nam ex eo quod res est vel non est, « oratio vera vel falsa est. Cum enim dicimus aliquid esse, si- « gnificamus propositionem esse veram. Et cum dicimus non « esse, significamus non esse veram; et hoc sive in affirmando, « sive in negando. In affirmando quidem, sicut dicimus, Socrates « est albus, quia hoc verum est. In negando vero, ut, Socrates « non est albus, quia hoc est verum, scilicet ipsum esse non « album. — Sciendum est autem, quod iste secundus modus « (l'ente in senso logico) comparatur ad primum (l'ente in senso « metafisico), sicut effectus ad causam. Ex hoc enim quod ali- « quid in rerum natura est, sequitur veritas et falsitas in pro-

(1) Siccome *album* vale un suggetto o una sustanza di color bianco, Avicenna ne inferiva che dunque significa primamente il suggetto o la sustanza, e secondariamente il colore, cioè l'accidente.

Digitized by Google

« positione, quam intellectus significat per hoc verbum *est*, prout « est verbalis copula. Sed quia aliquid, quod est in se non ens, « intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem et « hujusmodi; ideo quandoque dicitur esse de aliquo hoc secundo « modo, et non primo. Dicitur enim quod caecitas est secundo « modo, ex eo quod vera est propositio, qua dicitur aliquid esse « caecum; non tamen dicitur quod sit primo modo vera. Nam « caecitas non habet aliquod esse in rebus, sed magis est pri- « vatio alicujus esse. Accidit (*è accidentale*) autem unicuique rei « quod aliquid de ipsa vere affirmetur intellectu vel voce. Nam « res non refertur ad scientiam, sed e converso. Esse vero quod « in sui natura unaquaeque res habet, est substantiale. Et ideo « cum dicitur, Socrates est, si ille *est* primo modo accipiatur, « est de praedicato substantiali. Nam ens est superius ad unum- « quodcumque entium, sicut animal ad hominem. Si autem ac- « cipiatur secundo modo, est de praedicato accidentali. »

Con quest' ultima distinzione è ben chiarita la nullità della teoria, che il Rosmini ha costruita su la differenza del *quid est* e *an est*. Perocchè, secondo S. Tomaso, nella proposizione: *Deus est* o *existit*, o si prende l'*essere* in senso metafisico, oggettivo, cioè *secundum quod est extra animam, secundum quod praedicatur de Deo per se:* e allora è un *predicato sustanziale;* significa l'esistenza propria di Dio, l'*actum essendi* della sua natura; onde sarebbe così assurdo di attribuir l'*essere*, l'*esistere*, a Dio e alle creature in modo identico o univoco, come l'attribuir loro una sola e medesima natura ed essenza. Ovvero si prende l'*essere* in senso logico, suggettivo, cioè *secundum quod est tantum in mente, secundum quod significat compositionem propositionis, significat quia dictum est verum:* e allora è *predicato accidentale;* e non già nel senso che si attribuisca a Dio stesso qualche entità accidentale, o che si ponga come accidentale a Dio la sua esistenza; ma nel senso che si esprime un giudizio della nostra mente, il quale è affatto accidentale a Dio, come sarebbe ad ogni altra *cosa naturale;* perchè non concerne l'esistenza dell'oggetto giudicato, ma l'affermazione del suggetto giudicante: affermazione che non aggiunge nè toglie nulla a quell'esistenza. O non esistono forse le *cose naturali*, e tanto più Dio, prima e fuori e senza di qualsiasi nostra affermazione? Non è già la realtà della loro esistenza che dipenda dalla verità del nostro giudizio, ma è bensì questa che dipende da quella. Dunque non istà nè anche nel secondo senso, che l'*essere* si *predichi* identicamente o

Digitized by Google

univocamente di Dio e delle creature; perchè non si predica di loro in niun modo, ma si riferisce soltanto al nostro giudizio, ed ha un solo e stesso valore per tutti i giudizj, qualunque sia l'oggetto della loro affermazione: *significat quia dictum est verum;* ed il *dictum* o la proposizione è vera, semprechè afferma l'esistenza di ciò che esiste, così di Dio come del mondo, del sole, dell'uomo, e d'ogni altra cosa.

Il Rosmini adunque non ha interpretata, ma travisata la *vera dottrina* di S. Tomaso. Ed agli argumenti fin quì allegati è da aggiungerne un altro *pro coronide,* che basta per tutti. Il Rosmini, come s'è veduto, insegna che di Dio e delle creature si può enunciare univocamente l'essere, non nel significato di essenza *(quid est),* bensì di esistenza *(an est).* Or bene, S. Tomaso insegna espressamente e formalmente tutto l'opposto: insegna che l'univocazione del predicato *essere* concerne l'*essenza* o natura del suggetto, e non già l'*esistenza:* « Cum in re sit « duo considerare, scilicet naturam vel quidditatem rei (l'*essenza*) « et esse suum (l'*esistenza*); oportet quod in omnibus univocis « sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum « esse; quia unum esse non est nisi in una re: unde habitus huma- « nitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus » (1). Ed altrove: « Univocatio et aequivocatio non respicit suppositum « (l'*esistenza individuale*), sed essentiam vel naturam, quam si- « gnificat definitio » (2). Infatti, nelle cose stesse ove l'*univocazione* ha il suo luogo ed officio naturale, cioè nei generi e nelle specie, quello che si attribuisce loro in modo identico (si predica univocamente), ciò in cui e per cui si identificano tra loro, è l'*essenza,* e non mai l'*esistenza.* A tutti li *uomini* conviene la stessa *umanità* o essenza umana, a tutti li *animali* la stessa *animalità* o essenza animale; ma ciascun animale, come ciascun uomo, ha un'esistenza tutta sua propria, che si distingue realmente da quella di ogni altro, ossia che non è quella di nessun altro. La loro essenza è universale, e quindi predicabile univocamente; ma l'esistenza è individuale.

E pure il Rosmini non trovava nulla nella sua teoria, che *sembrasse contradire all'angelico Dottore!* Ma egli afferma, che di Dio e delle creature si può predicare l'essere in senso identico o univoco: e S. Tomaso lo nega. Egli afferma che l'*essere,* come predicato univoco, ha il significato di esistenza: e S. To-

(1) I Sentent., Dist. XXXV, q. I, art. 4.
(2) Quodl. III, art. 4, ad 1.

Digitized by Google

maso lo nega. Ora se questo cozzo di affermazioni e negazioni, secondo il dizionario rosminiano, non costituisce veruna contradizione; bisogna pur dire che il Rosmini non solo professava una dottrina, ma parlava eziandio una lingua tutta sua propria.

B.

227. Questa nuova ermeneutica o esegesi, che scambia l'arte d'interpretare con l'artificio di falsificare la dottrina di S. Tomaso, passò in eredità dal maestro ai discepoli. I quali con tutto quel lago d'inchiostro che han versato in una farragine sterminata di giornali e riviste, di opuscoli e opuscoletti, di libri e libroni per travestire S. Tomaso da rosminiano, seguirono e seguono fedelmente il metodo stesso che tenne il Rosmini. Leviamone, per i discepoli come già pe 'l maestro, un solo saggio; chè il lettore n'avrà fors'anche di soperchio.

Ce lo dà il monitore officiale della scuola, *Il Rosmini,* in un articolo del *più vivace* fra' suoi *redattori* o *direttori* (1), il quale scaglia contro i gesuiti un'apostrofe (sono la sua beva le apostrofi) di questo tenore: « Molto Reverendi Padri! voi asserite che non è sentenza di S. Tomaso il *darsi* innata l'idea dell'ente: e pure il Rosmini e i rosminiani vi hanno dimostrato che voi siete in errore, e con una infinità di prove lo ebbi dimostrato, or è poco più d'un anno, io medesimo....; e quella dimostrazione è tale che non ammette replica; e perchè è tale, la riassumo quì in due parole. S. Tomaso insegna che il primo inteso è l'essere (in questo tomisti e rosminiani sono d'accordo), e che sopra la nozione dell'essere si fonda il principio di contradizione, che chiamavano l'*indimostrabile,* il principio primo e supremo; e sopra questo principio tutti li altri si fondano: *Et super hoc principio omnia alia fundantur.* Ora se il principio di contradizione si fonda su l'idea dell'essere...., e tutti li altri su 'l principio di contradizione; è evidente che l'idea di ente è il fondamento di tutti i principj della ragione, quindi di tutto l'umano sapere. Or chi non sa che S. Tomaso e tutti li scolastici dicevano innati i primi principj? Mille sono i luoghi dove lo dice S. Tomaso: io mi contenterò di recarne un solo: *Prima principia, quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis.* — Or come possono essere innati i primi

(1) V. n. 54, pag. 135.

Digitized by Google

« principj, e non l'idea dell'essere, se il principio di contradi-
« zione, su 'l quale tutti si fondano, *fundatur super rationem*
« *entis et non entis?* E pure voi in tono magistrale sentenziate,
« che *non fosse* sentenza di S. Tomaso il darsi per innata l'idea
« dell'ente, e il derivarsi da essa tutte le idee! Non avete risposto,
« nè potete risponder nulla contro questa dimostrazione, ma
« badate a dire (e il bestiame dei vostri lettori vi crede), che
« *non fosse sentenza di S. Tomaso il darsi innata l'idea del-*
« *l'ente, e il derivarsi da essa tutte le idee!* » (1). Scusa, lettor mio, se prima di entrare nella controversia debbo avvertirti: 1° che è per me (e così spero che sarà anche per te) un gran piacere e un grande onore di appartenere al *bestiame dei lettori*, che credono vera quella sentenza in sè stessa, come credono di leggerla chiara e smagliante in S. Tomaso; 2° e che a me (e spero anche a te) torna tanto dilettevole ed onorevole di appartenere al *bestiame dei lettori* tomisti, quanto riuscirebbe fastidioso e vituperoso di essere annoverato nel *fior fiore dei lettori* rosminiani. Ed ora veniamo a noi.

Lascerò da banda la questione di fatto, se i gesuiti *non abbiano risposto nulla contro questa* terribile *dimostrazione:* nei loro libri, chi avesse tempo e voglia di riandarli, troverebbe senza fallo che di risposte gliene diedero parecchie. Ma tutta l'importanza per noi sta nella questione di diritto, se si possa o no risponder nulla a questo *achille* rosminiano. Or bene, la risposta non solo è possibile, ma è facile e pronta, non che ai gesuiti dottori in filosofia, agli ultimi de' loro scolari.

228. In primo luogo, la tesi da dimostrare si è, che S. Tomaso insegna esser innata l'idea di ente. Ma la dimostrazione, in fede mia, *è tale che non ammette replica;* poichè invece di avere, come prescrive la logica, per suo conseguente la tesi (il Q. E. D.), finisce con una interrogazione: « Come possono « essere innati i primi principj, e non l'idea dell'essere? » Vale a dire: dato pure e non concesso, che provasse qualche cosa, non proverebbe già che S. Tomaso insegnava esser innata l'idea di ente; sibbene, che in virtù d'una certa induzione del dimostrante, avrebbe dovuto insegnarlo.

In secondo luogo, la sentenza di S. Tomaso, che la cognizione dei primi principj *est nobis innata,* è tolta dalla q. X De Veritate, a. 6, ov'egli si propone il quesito: *Utrum mens*

(1) Vol. IV, ann. II, fasc. 1, agosto 1888, pag. 141-2.

Digitized by Google

humana cognitionem a sensibilibus accipiat. E non è già tolta dal corpo dell'articolo, ma conforme all'uso dell'ermeneutica rosminiana, da una frase incidentale della risposta alla 6ª objezione. Ora la lettura dell'articolo stesso sarebbe stata più che sufficiente a mostrare, come la famosa *dimostrazione senza replica* non era altro che una retoricata senza costrutto. Perocchè la risposta di S. Tomaso ha due parti: l'una critica, e l'altra teoretica. Nella prima egli confuta varie opinioni degli antichi, ridutte in due classi fra loro opposte: cioè di quelli che *posuerunt ortum scientiae nostrae totaliter a causa exteriori esse;* e di quelli invece *ponentium nostrae scientiae originem totaliter a causa interiori esse.* Nella seconda approva e conferma la teoria di Aristotele, *qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco.* Ed ecco com'egli la intende e la espone:

« Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles, quae « sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habi- « tudine. Uno modo, ut actus ad potentiam, inquantum scilicet « res quae sunt extra animam, sunt intelligibiles in potentia; ipsa « vero mens est intelligibilis in actu. Et secundum hoc ponitur « in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia actu. Alio modo, « ut potentia ad actum, prout scilicet in mente nostra formae « rerum determinatae, sunt in potentia tantum, quae in rebus « extra animam sunt in actu. Et secundum hoc ponitur in anima « nostra intellectus possibilis, cujus est recipere formas a sensi- « bilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus « agentis. — Et secundum hoc, verum est quod scientiam a « sensibilibus mens nostra accipit. Nihilominus tamen ipsa anima « in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intel- « lectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae in- « telligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic « etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo « omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus « conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cogno- « scuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de « aliis, et ea praecognoscimus in ipsis ». Tal è, secondo S. Tomaso, l'origine della nostra cognizione intellettiva. Nessuna cognizione di nessuna cosa è innata; ma ogni cognizione di ogni cosa è acquisita, mediante il concorso di due elementi: l'uno oggettivo, estrinseco (la sua materia), ed è l'azione delle cose esterne, che produce in noi le sensazioni e per esse i fantasmi: l'altro suggettivo, intrinseco (la sua forma), ed è l'azione del-

Digitized by Google

l'intelletto, la quale rende intelligibili in atto le cose, che nel fantasma sono intelligibili in potenza; ossia dalle imagini sensibili delle cose astrae la loro essenza intelligibile, e forma così nella mente i concetti universali, e per essi la cognizione intellettuale delle cose. Dunque la cognizione ha dal senso la sua materia, e dall'intelletto la sua forma. E siccome in ordine di natura la forma presuppone la materia, ossia la potenza formatrice non può operare se non in una materia preesistente al suo atto; ne consegue che l'atto intellettivo non può precedere, ma dee succedere alla sensazione ed al fantasma: altrimenti sarebbe una forma senza materia, una forma che non è forma di nulla, un'assurdità. Dunque nel sistema di S. Tomaso è assurdo l'ammettere una qualsiasi cognizione o idea innata; perchè implicherebbe l'esistenza d'una forma anteriore alla sua materia; ossia essa sarebbe una cognizione o idea anteriore ad ogni oggetto conosciuto o ideato, una cognizione o idea senza oggetto, una cognizione o idea di nulla. Dunque sono bensì innate e non acquisite le due potenze, in virtù delle quali è possibile la nostra cognizione: innata la potenza sensitiva, da cui le vien data la materia; e innata la potenza intellettiva *(lumen intellectus agentis)*, da cui la forma; ma sono invece acquisiti, e non innati, li atti di ambedue le potenze, in virtù dei quali divien reale ogni nostra cognizione: cioè così la sensazione e il fantasma, onde si attua la potenza sensitiva, come l'astrazione e la concezione, onde si attua la potenza intellettiva.

229. La stessa questione ebbe ancor a trattare S. Tomaso nella maggiore delle sue opere: Summ. Theol., I, q. LXXXIV, art. 6: *Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus.* E ne diede la stessissima soluzione. Confutò in prima i sistemi opposti delle scuole antiche: il sensismo o materialismo di Democrito, e l'idealismo di Platone; e poscia espose e confermò il sistema di Aristotele, che *media via processit.* Perocchè da una parte « posuit cum Platone intellectum differre a sensu: « sed sensum posuit propriam operationem non habere sine « communicatione corporis; ita quod sentire non sit actus animae « tantum, sed conjuncti ». E dall'altra, « quia non est inconve- « niens quod sensibilia, quae sunt extra animam, causent aliquid « in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, « quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem « in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, « sed per quamdam operationem ». Indi il sistema medio d'Aristotele, che S. Tomaso fece pur suo:

Digitized by Google

« Intellectum vero posuit Aristoteles habere operationem abs-
« que communicatione corporis. Nihil autem corporeum impri-
« mere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam in-
« tellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit
« sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid
« nobilius; — non tamen ita quod intellectualis operatio causetur
« in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut
« Plato posuit; sed illud superius et nobilius agens, quod vocat
« *intellectum agentem*.... facit phantasmata a sensibus accepta
« intelligibilia in actu, per modum abstractionis cujusdam. Se-
« cundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio
« a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immu-
« tare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia
« actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis
« cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis,
« sed magis quodammodo est materia causae » (1). Dunque anche qui come là S. Tomaso non ammette possibile nessuna cognizione intellettuale, se non dopo un'impressione che i sensi ricevono dai corpi esterni; e dopo un fantasma che l'imaginazione riceve dai sensi; e dopo un'astrazione per cui l'intelletto agente fa intelligibili in atto i fantasmi, cioè discerne nei fantasmi delle cose li elementi sensibili e particolari e accidentali dagli elementi intelligibili, communi, essenziali; e facendo astrazione da quelli, mette questi in condizione d'essere appresi o percepiti dall'intelletto possibile, il quale ne forma i concetti universali e ne cava la cognizione intellettuale delle cose. E poichè S. Tomaso espone sempre questa origine dei concetti in modo asso-

(1) Avverte il Rosmini, a buon diritto, in una *nota* del Nuovo Saggio, vol. I, sez. IV, art. XII, n. 327: « Non si creda che la « distinzione tra la *materia* e la *forma* delle nostre cognizioni « sia un trovato del Kant; ella è antica e in Italia ben cono- « sciuta ». E che prova ne arreca? Chiunque abbia letto anche solo i due articoli su riferiti di S. Tomaso, ove *la distinzione fra la materia e la forma delle nostre cognizioni* è così chiaramente ed esattamente esposta, sarebbesi aspettato che il Rosmini fra i predecessori di Kant citasse per il primo S. Tomaso. E pure, no. Sia ch'egli ignorasse o volesse dissimulare il merito suo in quella distinzione, fatto sta che non lo nomina punto. E cita invece.... chi mai? *Il Genovesi*, che *l'insegnava nella sua lettera ad Antonio Conti*. Ed ecco, per giunta, il Genovesi, un contemporaneo di Kant, fatto autore di una distinzione *antica*, cioè respinto per lo meno fra li antenati di Cartesio e di Bacone!

Digitized by Google

lutissimo, cioè non fa mai nessuna eccezione per nessun concetto; egli è chiaro e manifesto, che applica la stessa legge non solo alla formazione dei concetti specifici e generici, ma anche ai concetti trascendentali, superiori ad ogni specie e ad ogni genere; e per conseguente egli riconosce acquisito, e non innato, il concetto di *ens*, come i concetti di *res, aliquid, unum*....

E la conseguenza non è già mia, ma è pur sua; poichè se quà si fermò alla conclusione generale, che comprende tutti i concetti, e però solo implicitamente anche quello di *ente*; altrove discese al caso speciale, che riguarda esplicitamente i concetti trascendentali, e primo di tutti espressamente il concetto di ente: « Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum se« mina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lu« mine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus « abstractas, sive sint complexa ut dignitates *(li assiomi)*, sive « incomplexa sicut ratio *entis*, et *unius*, et hujusmodi, quae « statim intellectus apprehendit » (1). Pertanto la rosminiana *dimostrazione che non ammette replica*, sembra fatta a bello studio per tirarsi addosso la replica seguente: S. Tomaso insegna che l'idea dell'ente non è innata; ma su l'idea dell'ente si fonda il principio di contradizione con tutti li altri principj primi; dunque *come possono essere innati i primi principj, se innata non è l'idea dell'ente?*

230. In terzo luogo, per assolvere S. Tomaso da una tal contradizione ed accordare insieme le due tesi della sua dottrina, l'ermeneutica rosminiana trovò commodo il ripiego di falsificare a dirittura questa dottrina fondamentale del tomismo.

— È egli vero che tutte le idee sono acquisite? Risponde S. Tomaso: sì. Ed il Rosmini gli fa rispondere: no.

— È egli vero che nessuna idea è innata? — Risposta di S. Tomaso: sì, è vero. Ed il Rosmini traduce: no, è falso.

— E non è innata almen l'idea dell'ente? — Risposta del primo: no, nè anch'essa è innata. E traduzione del secondo: sì, essa è innata.

— Ma S. Tomaso dice pure espressamente *innata la cognizione de' primi principj*: dunque si contradice non ammettendo innata l'idea dell'ente, che di tutti questi principj è il fondamento. — La conseguenza è fallace. Contradizione vi sarebbe, se si dovesse prendere il termine *innata* nel senso rosminiano;

(1) De Veritate, q. XI, De Magistro, art. 1.

Digitized by Google

ma non v'è contradizione alcuna se il termine *innata* si prenda, come dee prendersi, nel senso in cui l'adopera S. Tomaso. *Cognitio innata* è per lui sinonimo di *cognitio naturalis, naturaliter insita, originaliter indita,* e simili locuzioni, con cui molto più spesso l'appella: cioè una cognizione, che l'anima umana acquista *subito et sine inquisitione;* sebbene anche *in his veritatem cognoscere non potest, nisi a sensu accipiendo* (1). Perocchè, come dice espressamente in un altro luogo: « Quaedam « statim a principio naturaliter homini innotescunt absque studio « et inquisitione, et hujusmodi sunt principia prima, non solum « in speculativis, ut: Omne totum est majus sua parte, et si- « milia; sed etiam in operativis, ut: Malum esse fugiendum, « et hujusmodi. Haec autem naturaliter nota, sunt principia to- « tius cognitionis sequentis, quae per studium acquiritur, sive « sit practica, sive sit speculativa » (2). Dunque, per S. Tomaso, cognizione *innata* è quella che l'uomo ha *statim a principio, absque studio et inquisitione,* per contraposto a quell'altra, *quae per studium acquiritur;* vale a dire ch'egli chiama *innata* la cognizione, detta più communemente in linguaggio moderno *spontanea, diretta, immediata, primitiva,* a cui fa riscontro la cognizione *riflessa* o acquistata per via di quella riflessione logica e psicologica, a cui la nostra mente non può arrivare, se non dopo un certo esercizio, una certa cultura della sua attività razionale.

E questa interpretazione non è soltanto dei tomisti (3), ma è

(1) De Veritate, q. XVI, art. 1.

(2) Quaest. Disp., De Virtutibus in communi, art. 8.

(3) Ecco, per es. quella del P. Silvestro, passionista: Institut. Philosoph., tom. IV, pag. 147-8, n. 1013: « Objic. II. Menti in- « sunt principia per se nota: ergo ideae horum principiorum « sunt illi innatae.

« *Resp. Dist. ant.* Menti insunt principia per se nota, quoad « lumen rationis, quo statim cognoscitur eorum veritas, *conc.*: « quoad ipsas ideas, quibus haec principia constant, *neg.* Prin- « cipia tam speculativa quam practica dicuntur creari cum « anima, quatenus illa tali naturali lumine perfusa est, ut statim « cognoscat eorum veritatem: nimirum, praedicatum convenire « subjecto. Ideae autem tam praedicati quam subjecti non sunt « innatae, sed a sensibus modo explicato proficiscuntur ». E cita in nota S. Tomaso, I-II, q. LI, art. 1, ove il valore della *cognitio innata* dei primi principj è determinato così: « Intel- « lectus principiorum dicitur esse habitus naturalis; ex ipsa « enim natura animae intellectualis convenit homini, quod statim

Digitized by Google

altresì del filosofo, la cui parola dev'essere pe 'l *Rosmini* assai più infallibile di quella del Papa: è proprio anche del suo Rosmini. Il quale nel *Nuovo Saggio* (1), riferito ch'ebbe il testo di S. Tomaso: *Prima principia, quorum cognitio est nobis innata;* e soggiunto quest'altro: *Universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita....* (2) osserva: « Che « l'*innato* o il *naturalmente inserito* non si deva intendere a « rigore, parlando de' primi principj; ma solo deva intendersi « che que' principj in noi si presentano co' primi atti, che fa « nostra ragione ». Dunque alla gran *dimostrazione che non ammette replica,* e *contro* la quale *non si è risposto e non si può risponder nulla,* avea già replicato e risposto per le rime, da oltre un mezzo secolo, il Rosmini in persona! Dunque S. Tomaso potea benissimo dire *innata la cognizione dei primi principj,* e non *l'idea dell'ente,* senza nè pur l'ombra di contradizione.

231. Non creda però il lettore, che in questo caso l'ermeneutica del Rosmini non fosse più consentanea a sè stessa, cioè badasse davvero ad interpretare la dottrina di S. Tomaso, e non a racconciarla ad uso e commodo suo proprio. No, nè anche in questo caso mutò stile e costume. Se riconosce con S. Tomaso, non essere *rigorosamente vero,* che i primi principj sieno innati; si è, perchè a lui *sembra più rigorosamente vero il dire,* che di quei principj è solo *innato in noi il fondamento,* cioè l'idea dell'ente (3). E quindi concede a S. Tomaso il primo punto, a fine di potergli più sicuramente imporre il secondo. Perocchè alle parole dianzi citate, che dicendo innati i primi principj, « deva intendersi che in noi si presentano co' primi « atti che fa nostra ragione »; egli attacca questa perla di coda: « O sia (che è il medesimo) co 'l primo uso che noi faciamo « dell'*idea dell'ente,* della quale solo si può rigorosamente affer- « mare essere innata, e corrisponde al lume dell'*intelletto agente*

« cognito quid est *totum,* et quid est *pars,* cognoscat quod « *omne totum est majus sua parte;* et simile est in caeteris. « Sed quid sit totum et quid sit pars, cognoscere non potest « nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et « propter hoc Philosophus, in fine *Posteriorum,* ostendit quod « cognitio principiorum provenit nobis ex sensu ».

(1) Vol. II, p. 3ª, cap. 1, n. 565, *nota* (1).

(2) De Verit., q. XI, art. 1, ad 5.

(3) Nuovo Saggio, loc. cit.

Digitized by Google

« di S. Tomaso ». E perchè si veda *come la* sua *interpretazione sia vera,* conchiude: « Basterà spiegare S. Tomaso con S. To-
« maso, il che si fa ove co 'l passo su riferito si paragoni il
« seguente dello stesso santo Dottore: — In lumine intellectus
« agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter in-
« dita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim
« lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per
« universalia principia judicamus de aliis, et ea praecognoscimus
« in ipsis ». E questo si chiama *spiegare S. Tomaso con S. Tomaso!* Or bene, questo passo è tratto dalla q. X De Veritate, art. 6, di cui testè ho riferito la parte critica in compendio, e la teoretica per disteso. Lo rilegga, di grazia, il lettore; e vedrà co' suoi occhi che quel modo di spiegare S. Tomaso non è altro che un artificio carnevalesco di mascherare S. Tomaso da Rosmini.

E c'è di meglio. L'altro testo, citato dal Rosmini poco prima: *Universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita,* è tolto dall'art. 1 della q. De Magistro (XI De Verit.), pur di sopra citato. Ora in quell'articolo per l'appunto S. Tomaso dichiara in termini espressi e formali, che *l'idea dell'ente* non è innata, ma acquisita come tutte le altre. Voglia il lettore per suo sollazzo rileggerlo; e nella proposizione: *Primae conceptiones intellectus statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, ut ratio entis et unius et hujusmodi,* si diverta un po' ad applicare la curiosa sinonimia del Rosmini: cioè, sustituisca *ratio entis* o *conceptio entis* o *idea entis,* termini equivalenti così nel dizionario tomistico come nel rosminiano, a *lumen intellectus agentis,* che secondo l'ermeneutica del Rosmini *è il medesimo;* ed in luogo del suggetto generale *primae conceptiones intellectus,* ponga il suggetto particolare *ratio entis* o *conceptio entis* o *idea entis,* la sola che cade nella nostra controversia. Ed ecco uscirne fuori la bellezza di queste due sentenze:

Versione prima: *Lumen intellectus agentis statim lumine intellectus agentis cognoscitur.*

Versione seconda: *Idea entis statim ideà entis cognoscitur.*

E tal è la sublime dottrina di *S. Tomaso spiegato con....* Rosmini!

Di stranezze e ghiribizzi, di cavilli e sofisterie, di allucinazioni e delirj, di assurdità ed enormità d'ogni genere e d'ogni specie è piena la storia della filosofia; talchè troppo spesso la potrebbe scambiarsi con una storia della patologia mentale. Ma fra i tanti

Digitized by Google

casi patologici da essa registrati, se ve n'ha certamente de' più gravi e in grande abundanza, non c'è per avventura un caso più bello, come dicono i medici, più nuovo e singolare e curioso di quello d'una scuola filosofica, ne' cui membri venne dal suo fondatore inoculata e trasfusa per eredità la fissazione d'aver trovato *l'idea innata dell'ente* in S. Tomaso.

III. *

DOGMATISMO SCETTICO.

232. Quel modo di confutare li scettici non garba punto alla *Critique Philosophique,* la quale con insolita durezza sentenzia così: « C'était ne rien comprendre à la position qu'ils « prenaient, que de leur objecter qu'ils dogmatisaient en con- « cluant que tout dogmatisme est impossible; ou encore qu'ils « rendaient hommage à la vérité et à l'évidence par le fait « même qu'ils raisonnaient et témoignaient avoir confiance en « leurs arguments et en leurs conclusions » (1). Oh! e perchè?

Perchè « Ce double reproche banal portait à faux. D'abord « les sceptiques ne se prononçaient pas *dogmatiquement* sur « l'impossibilité du savoir certain » (2). Adagio: li scettici sostenevano l'*impossibilità del sapere* con argumenti della stessa stessissima forma che quelli dei dogmatici. Sillogismi e dilemmi da una parte come dall'altra, li uni per *dimostrare possibile,* li altri per *dimostrare impossibile* il sapere. Dunque o è così dogmatica la dimostrazione negativa come la positiva, o non è punto più dogmatica questa di quella. La logica, ch'io mi sapia, non fa, non può far differenza specifica fra raziocinj positivi e negativi. Se è categorica la conclusione che afferma, è egualmente categorica la conclusione che nega. *Il sapere è possibile, Il sapere è impossibile,* sono adunque due proposizioni, o si considerino come tesi o come conclusioni, della medesima specie: dunque o non s'ha verun diritto di chiamar dogmatica nè l'una nè l'altra, o si ha ogni diritto di chiamare dogmatica tanto l'una quanto l'altra.

Ma li scettici, prosegue la *Critique,* « professaient le doute

* V. n. 125-6 pag. 302-6.

(1) Ann. VII, n. 18, 30 mai, 1878, pag. 276. (2) Ibid.

Digitized by Google

« et poursuivaient la recherche; leur conclusion n'était le doute « que comme une exposition faite en quelque sorte *historique-* « *ment* de l'état mental où ils se trouvaient par le fait de l'inve- « stigation indéfiniment prolongée, et de la suspension du juge- « ment en présence de motifs contraires » (1). Questa difesa pare a me assai piu *banale* di quell'accusa. Che li scettici *dicessero* di *professare il dubio, proseguire l'indagine,* ecc. sta bene, ma non conta nulla. Ciò che importa si è quel che *facevano,* e non quel che *dicevano di fare.* Ora il fatto sta, che le loro dimostrazioni e conclusioni procedevano con la stessa sillogistica che quelle dei loro avversarj, salvochè venivano ad illazioni opposte: li uni ad affermare, li altri a negare la possibilità del sapere. E la sillogistica è la forma per eccellenza del *dogmatismo,* cioè dell'affermazione apodittica, opposta allo scetticismo, cioè al dubio problematico. Un sillogismo a conclusione dubia è una stranezza, che la logica non conosce nè pur di nome. Un sillogismo non è sillogismo se non in virtù della conseguenza necessaria, onde la conclusione deriva dalle premesse. Tolta la necessità della conseguenza, non v'ha più sillogismo di alcuna sorte; e posta la necessità della conseguenza, è assurda una conclusione dubitativa. Dunque chi fa dimostrazioni sillogistiche, tira conclusioni apodittiche; e apodittiche sono tanto le conclusioni negative, quanto le positive. E chi vuole che la conclusione del suo discorso sia *dubia,* deve assolutamente rinunciare ad ogni specie di prova sillogistica, sotto pena della più smaccata e sfacciata contradizione che possa darsi.

233. La stessa avvertenza vale per l'altra ragione, che allega la *Critique* a rinforzo della prima: « Ensuite les sceptiques « n'avaient, suivant leurs déclarations, aucune autre confiance « en leurs arguments que celle qui peut appartenir à des phé- « nomènes mentals, que l'on constate à mesure qu'ils sont sug- « gérés à l'esprit, et qu'ils le touchent actuellement » (2). Ma la questione, ripeto, non concerne punto che cosa *dichiarassero,* cioè dicessero li scettici di voler fare; sibbene che cosa *facessero* in realtà. Ora i *fatti* loro erano tutto il rovescio dei loro *detti.* Di quella semplice storia, narrazione, descrizione, enumerazione, tutta subjettiva e personale, di semplici *fenomeni mentali,* a mano a mano che si succedevano nella loro testa, non ve n'ha guari nelle loro controversie. Le quali sono un

(1) Ibid. (2) Ibid.

Digitized by Google

tessuto perpetuo di argumentazioni così objettive ed impersonali come quelle de' loro avversarj, come quelle, per es. degli eraclitei a provare che *nulla è e tutto diviene,* e degli eleatici a provare che *nulla diviene e tutto è.*

Pertanto la difesa che la *Critique* volle fare degli scettici, è apertamente e solennemente disdetta, smentitá da loro stessi. I quali come procedessero nella loro critica del dogmatismo, ognuno può veder co' suoi occhi nei libri di Sesto Empirico, che sono il grande arsenale ove si trovano raccolte tutte le armi dello scetticismo. Or bene, finchè li scettici si valeano di queste armi *dans le mode historique,* come dice la *Critique,* cioè « en étalant les contradictions des philosophes entre eux, et « triomphant de l'impuissance où ils sont de se vaincre et de « se convaincre » (1); essi erano consentanei al loro assunto, e potevano concludere con una certa apparenza di ragione, che in mezzo a tante contradizioni di principj e sistemi, di scuole e teorie, il partito più *savio* era il dubio o la sospensione di ogni giudizio. Su la qual *saviezza* ci sarebbe stato poi molto e molto a ridire; ma infine non era una conclusione, che potesse mettere li scettici in guerra vergognosa e scandalosa nè co 'l senso commune, nè con sè stessi.

Quando invece prendevano a maneggiare quelle armi *dans le mode dialectique,* riuscivano a dare lo spettacolo più comico e ridicolo del mondo; poichè non attendevano già, come si figura la *Critique,* a *mostrare* « que nos jugements de toute nature « sont opposables les uns aux autres, et ne permettent aucune « conclusion d'un côté, qui ne soit infirmée par une autre con- « clusion de l'autre » (2); ma pretendevano invece di mostrare, a punta di sillogismi apodittici e dilemmi inattaccabili, che tutti quanti i concetti e principj fondamentali della filosofia o della scienza in genere erano falsi ed assurdi. Non era giá intendimento degli scettici di sostenere il pro e il contro d'ogni tesi con argumenti d'egual valore dimostrativo, nel senso delle antinomie kantiane; ma il *pro* o la tesi l'abbandonavano di buon grado ai dogmatici, e riserbavano a sè unicamente il *contro* o l'antitesi. Citiamone due esempj, che basteranno per tutti.

234. Nei due libri *De Philosophia* o *Adversus Logicos,* Sesto Empirico tratta ampiamente due questioni principali: la 1ª della *possibilità del sapere* (se si possa conoscere il vero);

(1) Ibid. (2) Ibid.

Digitized by Google

e la 2ª della *validità della dimostrazione* (se si possa dimostrare il vero).

Circa la prima, che riguarda la cognizione in genere, egli prende ad esaminare il *principium quod,* ossia il suggetto conoscente e giudicante (l'uomo); ed il *principium quo,* ossia il mezzo o criterio conoscitivo, giudicatorio.

Ed incomincia così: « De inquisitione ejus quod judicat, apud « omnes est magna decertatio » (1). E date certe spiegazioni verbali, *ex aliquorum sententia,* dei termini di *verità* e *falsità* (2), entra in una lunghissima e confusissima esposizione delle varie dottrine de' filosofi d'ogni scuola intorno al suggetto ed al criterio del sapere (3). Indi passa dal *mode historique* al *mode dialectique* con questo formale assunto: « Universo autem de eo « quod judicat dissidio propemodum oculis subjecto, tempus est « ut aggrediamur contradicere » (4). E la tesi fondamentale della sua *contradizione* a tutti i dogmatici concerne il *principium quod,* il suggetto conoscente, ossia l'uomo: « Existimo enim, « dic' egli, quod si de eo prius fuerit dubitatum, nihil amplius « oportebit dicere de aliis quae judicant; ea enim sunt vel partes « hominis, vel operationes, vel affectiones » (5). Ma ciò ch' egli nel suo gergo chiama *dubitare,* è la negazione più recisa e perentoria: « Si ergo, prosegue Sesto, comprehendi potest hoc « quod judicat, longe prius debet haberi ejus notio, quando- « quidem omnem comprehensionem praecedit notio. Huc usque « autem usuvenit ut hominis non possit haberi notio, ut osten- « demus. Non est enim omnino homo ejusmodi ut possit com- « prehendi. Cui est consequens, veritatis cognitionem non posse « inveniri, cum id quod eam agnoscit sit ejusmodi ut non possit « comprehendi » (6). Ciò ch'egli si accinge a dimostrare, è dunque in termini espressi e formali l'impossibilità assoluta d'ogni cognizione del vero. E la *Critique* sentenziava, che li scettici *ne se prononçaient pas sur l'impossibilité du savoir certain!*

La dimostrazione di Sesto impugna e rigetta da prima le varie definizioni, che i filosofi davano dell' uomo; poscia ripiglia: « Homo nihil est praeter molem corpoream et sensus et cogi- « tationem, aut vicissim sensibus et cogitatione comprehendet « corpus » (7). Ora, soggiunge Sesto, la facoltà di conoscere l'uomo non può appartenere nè al *corpo,* nè ai *sensi,* nè al

(1) Mi valgo della traduzione di Enrico Stefano, 1ª ediz. Anversa 1569, pag. 119. (2) Pag. 120-22. (3) Pag. 122-55.
(4) Pag. 155. (5) Pag. 155-6. (6) Pag. 156. (7) Pag. 159.

Digitized by Google

pensiero; e prova partitamente ciascuno dei tre punti della sua proposizione con una serie di argumenti sillogistici, l'uno più serrato e stringato dell'altro: dunque, ecc. (1). E non gli basta: a rincalzo della sua conclusione mette in campo un'altra serie d'argumentazioni su questo tema: « Unusquisque ergo eorum « qui censent se verum invenisse, aut dictione seu affirmatione « solum pronunciat, aut assumit demonstrationem ». Ma nè la semplice affermazione, nè l'artificiosa dimostrazione vale a provar nulla: assunzione ch'egli sostiene con un'altra serie di sillogismi e dilemmi, analoga alla prima (2): dunque, ecc.

235. E dal suggetto passando al criterio della cognizione, ecco l'altra tesi cardinale di Sesto: « Si homo invenit verum, « aut hoc invenit solum utens sensibus, aut cogitatione, aut « utroque simul, nempe et sensibus et cogitatione. Sed neque « utens solis sensibus potest verum invenire, neque cogitatione « per se, neque communiter sensibus et cogitatione, ut osten- « demus. Non ergo potest homo sua natura verum invenire ». E la dimostrazione della *minore,* in ciascuna sua parte, procede sempre con lo stesso rigore d'apparato dialettico che le precedenti (3). Siccome però al *senso* ed al *pensiero* suole associarsi la fantasia, Sesto prende anche a dimostrare che alla fantasia, del pari che ai sensi ed al pensiero, non può attribuirsi alcun valore conoscitivo (4). E la conclusione dei tanti argumenti sillogistici, che s'incalzano e s'accavallano proprio come i marosi, è sempre quella: *Omnia esse incomprehensibilia, Verum non posse inveniri,* ecc., cioè sempre l'impossibilità assoluta di ogni sapere, d'ogni conoscenza del vero.

Ma e le tesi e le dimostrazioni opposte dove sono? Stando alla testimonianza della *Critique,* quì Sesto avrebbe dovuto ripigliare il suo assunto in senso inverso, e farsi a propugnare la possibilità del sapere con argumenti positivi d'egual numero e d'egual peso dei negativi, con cui l'aveva impugnata. Ed invece egli non si cura punto di simili contraposizioni; non dice e non fa nulla per provare che è possibile il sapere, come ha provato che il sapere è impossibile; non mostra nè pur di sospettare che li argumenti negativi dello scetticismo non sieno così perfettamente validi, come gli pajono pienamente nulli li argumenti positivi del dogmatismo.

Su la fine però di quella lunga e minuta critica Sesto riferisce,

(1) Pag. 159-63. (2) Pag. 163-67. (3) Pag. 167-71. (4) Pag. 171-82.

Digitized by Google

come i dogmatici ritorcessero contro degli scettici la loro stessa argumentazione: « Sed solent contra haec objicientes dogma-« tici quaerere, quemadmodum pronunciat scepticus nihil esse « quod judicat. Et si quidem absque judicio, non erit fide di-« gnus. Sin autem cum eo quod judicat, in eum retorquebitur; « et dicens nihil esse quod judicet, fatebitur se assumere id « quod judicat ad hoc probandum » (1). Or bene, che fa egli per per uscire dal laccio di questo dilemma, che davvero lo strozza? Quì finalmente si ricorda del suo mestiere, e s'appiglia alla scappatoja burlesca dell'esserci argumenti pro e contro, e del sospendere l'assenso; scappatoja in cui la *Critique* avea ridutto e riposto tutta la dialettica e la metodica dello scetticismo: « Etiamsi revera videamur perimere id quod judicat, possumus « ad hoc uti, non tamquam eo quod habet vim judicandi, ea quae « est ad manum phantasia, per quam probabiles, quae nobis « occurrunt, rationes afferentes ad hoc quod nihil sit quod habeat « vim judicandi, exponimus quidem, sed hoc non facimus cum « assensione; propterea quod quae eis opponuntur rationes, « aeque sint probabiles » (2). Ma questa risposta, se non è una beffa indecente, è un'ipocrisia svergognata. Come! avete sillogizzato per settanta lunghe e larghe pagine contro di una tesi ed a favore della sua antitesi; avete preteso di spacciare per assurde tutte le prove della prima, e per apodittiche tutte quelle della seconda; e poi, messo un po' alle strette dagli avversarj, non avete rossore di fare una confessione, che in buon vulgare suona così: — Scusate, quando io dimostrava assurde le vostre ragioni, intendevo dire che non valgono meglio delle mie; e quando vi sciorinava le mie ragioni per inconcusse, volevo dire che non valgono meglio delle vostre. E tanto nell'assalire le une, quanto nel difendere le altre, io non credeva punto, Dio me ne liberi! nè alla falsità di quelle, nè alla verità di queste. Non ho negato nulla, e non ho affermato nulla; ho sempre giudicato senza mai giudicare; ho fatto per burla. —

236. Circa la seconda questione, che concerne la validità della dimostrazione in ispecie, il procedere dello scetticismo si risolve nella stessa canzonatura. Dopo d'aver impiegato un lunghissimo capitolo, con tutto l'artificio d'una sillogistica soprafina, a *dimostrare l'impossibilità di ogni dimostrazione,* Sesto riconosce pure che i dogmatici han troppo bel gioco a ritorcere

(1) Pag. 183. (2) Pag. 183-84.

Digitized by Google

l'argumentazione; poichè « demonstrans non esse demonstra-« tionem, eo ipso confitetur esse demonstrationem; oratio enim « demonstrans non esse demonstrationem, est demonstratio quod « sit demonstratio » (1). Ed egli come se la cava da quest'altro nodo scorsojo, che lo va strangolando? Co'l solito ripiego da Fariseo o da Tartufo, di non aver mica inteso di fare nè dire ciò che ha fatto e detto; cioè d'aver affermato sempre senza mai affermare nulla, d'aver sempre negato senza negare mai nulla; insomma d'essersi continuamente fatto beffe e degli altri e di sè stesso. Ecco dunque la sua risposta:

« Si scepticos oporteat pro se respondere, ii tuto respondebunt. Dicent enim orationem adversus demonstrationem esse « solum probabilem » (2). E diranno una menzogna ed una sciocchezza: menzogna, perchè *dans le mode dialectique* i loro argumenti sono di forma apodittica, ed hanno per conclusione la impossibilità assoluta della tesi che impugnano; sciocchezza, perchè quando si vuol sostenere una tesi con argumenti solo probabili, non s'adoperano sillogismi e dilemmi, i quali non sono validi se non inquanto la loro conclusione è necessaria (ha il massimo grado di certezza possibile); talchè mancando la necessità della conseguenza, riescono sillogismi e dilemmi viziosi, cioè sofismi. Li scettici adunque, dichiarando non altro che probabile tutto il loro discorso contro la possibilità della dimostrazione, confessano implicitamente d'aver sempre paralogizzato.

« Et (dicent sceptici) in praesentia (orationem adversus demonstrationem) eis persuadere et inducere assensionem; se « autem ignorare an rursus talis sit futura, propterea quod sit « varia et multiplex humana cogitatio » (3). Questa restrizione di tempo a motivo della instabilità del pensiero umano sarebbe un bell'esempio di prudenza e di modestia, ove si trattasse di materie davvero suggette alle peripezie del tempo e alle variazioni dell'opinare, quali sono fra tanti altri i casi ed eventi della storia umana. Ma è un sotterfugio ridicolo nella nostra questione, ove si tratta dei principj supremi della logica, i quali sono non meno, anzi più indipendenti che quelli stessi della matematica, da tutte le contingenze possibili della vita. Or che giudizio si farebbe mai d'un sedicente matematico, il quale annunziasse teoremi di questa fatta: — È impossibile che i raggi del circolo sieno eguali: impossibile che la somma degli angoli d'un triangolo sia eguale a due retti; ecc., — e ne tirasse giù le dimo-

(1) Pag. 234. (2) Pag. 255. (3) Ibid.

Digitized by Google

strazioni in forma geometrica; ma poi, accusato e convinto di assurdità ridicolosa, replicasse a sua giustificazione: — Ehi, badate di non frantendere il significato del mio discorso. Io non voglio già dire che i miei teoremi sieno teoremi, e le mie dimostrazioni sieno dimostrazioni: dico soltanto che oggi quei teoremi e quelle dimostrazioni mi persuadono, ed hanno il mio assenso; ma domani probabilmente non sarà più così, e posdomani sarà forse ancora altrimenti. Persuasione ed assenso, vedete, sono per me fenomeni così variabili come quelli della temperatura. Oggi che fa caldo, mi sento persuaso del sì. Ma domani, chi sa mai? potrebbe far freddo, e venirmi addosso la persuasione del no. E un altro dì che non facia nè caldo nè freddo, è probabilissimo che fra il sì e il no io sia del parere contrario. — Ognuno giudicherebbe che costui, se non è un idiota che non capisce quel che si dica, è un ciurmadore che cerca solo di confundere e sbalordire a forza di baratterie i suoi uditori. Ed il fatto del pirronista non è lo stesso?

« Cum enim sic responderint (sceptici), nihil amplius dicere « poterit dogmaticus » (1). Ed anche quì, tanto per non perdere l'uso, egli afferma spiattellatamente quel che nega; poichè mentre asserisce che il dogmatico *non potrà più dir nulla*, ammette che potrà benissimo dire ancor qualche cosa: « Aut enim hoc « docebit, quod non sit vera oratio adducta adversus demonstra- « tionem; aut hoc ostendet quod non persuadet sceptico » (2). Son ragioni belle e buone ambedue; e come le ribatte il pirronista?

237. « Sed primum quidem ostendens, non pugnat cum scep- « tico, propterea quod nec ille de ea oratione affirmat tamquam « vera; solum autem dicat quod id sit probabile » (3). Ma è falso in prima, come s'è veduto, che il discorso dello scettico proceda a quel modo che dovrebbe per venire ad una conclusione soltanto *probabile:* ed è poi falsissimo, che non vi sia repugnanza fra le conclusioni del dogmatico e dello scettico; poichè l'uno dichiara *assurda* la tesi, che l'altro dice *probabile*. Dunque la risposta alla prima objezione è nulla.

« Faciens autem secundum, erit temerarius, ut qui alienam af- « fectionem expugnare velit oratione. Quomodo enim ei qui lae- « tatur, nemo oratione potest persuadere quod non laetetur, et « ei qui tristitia afficitur, quod non sit tristis; ita ei qui persua-

(1) Ibid. (2) Ibid. (3) Ibid.

Digitized by Google

« detur, quod non persuadeatur » (1). No, signore, non è mica una temerità l'objezione, ma è una goffaggine la risposta; perchè il paragone fra l'essere allegro o tristo, e l'essere persuaso è arcispropositato. L'allegrezza e la tristezza sono stati o modi del sentimento, funzione subjettiva e individuale; la persuasione invece è atto o stato dell' intelletto, funzione objettiva ed universale. Quindi nessuno ha diritto di contradire a chi dice di essere allegro o triste; ma ognuno ha diritto di contradire a chi dice d'essere persuaso dell'assurdo. Così Aristotele saviamente avvertiva, che i primi principj, per es., quelli di identità e contradizione, possono esser negati dalla lingua, ma non già dalla mente; onde chi dice di negarli, mentisce a sè stesso. E così a chi affermasse pur con tutti i giuramenti possibili, d'esser persuaso che due e due non fan quattro, che il circolo non è rotondo, che non esiste nulla, ecc., tutto il genere umano risponderebbe senz'altro: Costui o è pazzo, o è bugiardo. La stessa rimbeccata, gli piacia o no, vale pe 'l pirronista. Al quale nessuno può certamente impedire di chiamarsi e proclamarsi persuaso persuasissimo, che nulla è vero, che nulla si può sapere, nulla dimostrare, nulla affermare, ecc.; ma ognuno può, in nome della ragione e della coscienza umana, dargli la più formale mentita; perchè se la lingua è capace di proferire l' assurdo, non è capace l' intelletto di concepirlo.

« Ad haec accedit, quod si cum assensione quidem affirma-
« rent sceptici quod nihil sit demonstratio, fortasse everterentur
« ab eo qui docet esse demonstrationem. Nunc autem quoniam
« verba tantum nude ponunt adversus demonstrationem absque
« eo quod eis assentiantur, tantum abest ut eis obsint qui confir-
« mant contrarium, ut magis prosint » (2). Ed ecco rinovata e riconfermata con portentosa sfacciataggine la confessione della brutta farsa, che recitano i pirronisti in tutte le loro controversie. Sono automi che parlano, nè più nè meno. Tutte le loro argumentazioni per impugnare la verità o sostenere la falsità di tutti i principj della filosofia, anzi di ogni scienza, sono parole ch'essi pronunciano a mo' di pappagalli, senza dare ad esse verun significato. Laonde allorchè conchiudono i loro compassati sillogismi con quei solenni e sonori: Dunque la tal cosa è vera, dunque la tal altra è falsa, dunque è impossibile questo, è necessario quest'altro, ecc., essi mentalmente disdicono tutto ciò che dicono verbalmente; poichè con la lingua affermano o ne-

(1) Ibid. (2) Ibid.

Digitized by Google

gano sempre, ma nella mente non affermano e non negano mai. Or questa opposizione fra la parola e il pensiero in tutti i dizionarj del mondo s'appella menzogna; onde i pirronisti son ridutti a dichiarare che tutto il loro sistema, in ultimo costrutto, non è altro che un'arte di mentire.

« Nam si quae adversus demonstrationem allatae sunt orationes, « firmae manent ac stabiles, et adversus quas non possit contra- « dici; validae autem rursus sunt rationes quae adsumptae sunt « pro demonstratione; neque ad illas, neque ad has accedentes, « profitemur nos sustinere assensionem » (1). E così professano ancora di non avere altra difesa che la più ridevole e comica antilogia. Ammettono che le ragioni negative della dimostrazione (cioè le loro proprie) sono perfettamente apodittiche, ossia tali che non si può ad esse opporre nulla, e che per conseguente non si può negare ad esse l'assenso. Ma ammettono insieme, che contro di quelle stesse ragioni, a cui non si può nulla opporre, possano stare ragioni egualmente irrepugnabili. — E allora, come cavarsela? — Oh! se la cavano agevolmente: dichiarano che a quelle ragioni stesse, e proprie ed altrui, a cui han dichiarato che non si può negare l'assenso, essi negano bravamente l'assenso loro!....

238. E basta, mi pare, e ce n'è d'avanzo, a giustificare la critica da me fatta dello scetticismo, e ad invalidare la difesa fattane dalla *Critique*. La quale in un articolo precedente (2) derideva certi professori di filosofia in Francia, quali *rabâcheurs d'histoire de la philosophie*, perchè « le scepticisme lui même « dépasse leur intelligence. Un des leurs qui l'a le plus étudié, « et qu'on cite encore souvent comme une autorité, n'a-t-il « prouvé catégoriquement que le scepticisme est un dogmatisme, « ce qui fait qu'il se contredit lui même? Et cette bêtise, — « pardon pour le mot, mais c'est le terme propre, — se répète « chaque jour dans les chaires des lycées et des facultés de « lettres ». Ebbene, io ho, non saprei dire se il rammarico o il piacere, di notificarle che fra quei poveri *rabâcheurs* francesi ci sono anch'io italiano, e me ne vanto. Anch'io ripeto *cette bêtise*, che lo scetticismo pirroniano è la più mostruosa contradizione, da cui possa essere affetto un cervello umano; e la ripeto molto volontieri ad ogni occorrenza, in iscuola e fuori, a voce ed in iscritto; perchè *cette bêtise* è una verità di fatto e

(1) Ibid. (2) Ann. VII, n. 10, — 4 avril 1878.

Digitized by Google

di diritto così certa ed evidente, che in tutti i volumi della *Critique* (e sono pur molti, e tutti ricchi di tante belle e buone verità), non si trova nè può trovarsi una proposizione, che a titolo di certezza e di evidenza valga meglio di *cette bêtise*.

La quale *bêtise*, del resto, non è mica un privilegio, come mostra di credere la *Critique*, de' suoi professori francesi, *rabâcheurs d'histoire de la philosophie;* ma è dottrina commune dei filosofi antichi e moderni, ossia di tutti i filosofi, eccetto li scettici ed i loro avvocati; è « l'antica confutazione, dice un « professore tedesco, Rodolfo Seydel, sempre ripetuta in nuove « forme e sempre di nuovo confermata, dello scetticismo asso- « luto, che vuol mettere in dubio o negare affatto la possibilità « di ogni conoscenza del vero. Questo scetticismo però non du- « bita punto del suo dubitare; dunque riconosce la dubitabilità « o l'impossibilità della conoscenza del vero come una verità « conosciuta. Cotesto annientarsi da sè dello scetticismo, già « espresso così da Platone (*Theaet.* 171, 183, *Krat.* 440), fu « primamente da Aristotele formulato con tutto il rigore assio- « matico in una sentenza (*Metaph.* XI, 5; e IV, 4), che da indi « in poi sotto varie forme passò agli stoici, agli epicurei, ad « altri; nella scolastica del medio evo fu di nuovo tradutta va- « riamente, ma riprodutta nella sua forma più esatta e rigorosa « dal Padre della Chiesa, Agostino: *Qui negat veritatem esse,* « *concedit esse veritatem; si enim veritas non est, verum est* « *veritatem non esse; ergo est veritas* » (1).

E per aggiungere al professore tedesco un altro professore italiano, che lo avea preceduto nell'insegnare dalla sua catedra la stessa *bêtise:* « La filosofia scettica, diceva il Galluppi, è « *contradittoria,* perchè essa è *dogmatica* nell'atto che nega « di esserlo. Sesto insegna che su tutti li oggetti non vi sono « che apparenze. Questo suo insegnamento contiene le seguenti « affermazioni: 1ª vi sono degli esseri; 2ª questi esseri appari- « scono a noi; 3ª essi sono in un modo diverso da quello in « cui ci appariscono. Sesto non uscirebbe dall'imbarrazzo, di- « cendo: — egli mi sembra che vi sono delle apparenze; — « perchè questa espressione è un'affermazione dell'esistenza « dell'apparenza delle apparenze in me.

« Sesto impiega il raziocinio per distruggere l'autorità del « raziocinio. Ciò è una contradizione; poichè si suppone l'auto- « rità del raziocinio nell'atto che si nega ». Dunque « la filosofia « scettica è assurda » (2).

(1) Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik, 73 B., s. 106-107. (2) Lezioni di Logica e di Metafisica, lez. XL.

Digitized by Google

IV.*

NOUMENO E FENOMENO.

239. Il divario tra *noumeno* e *fenomeno* è determinato dalla *Critique philosophique* (1) in termini, che non mi sembrano esatti. E siccome di questa Rivista l'illustre suo direttore riuscì a farne l'interprete del fenomenismo in Francia, ed il centro d'una scuola neokantiana, parmi pregio dell'opera esaminare brevemente le sue definizioni. Tre sono le note differenziali, per cui vien opposto il fenomeno al noumeno:

a) *Le noumène est inconnaissable, le phènomène est l'élément unique et certain de toute connaissance.* Ma o si tratta di *inconoscibilità relativa,* cioè dicendo *inconoscibile* il *noumeno,* s'intende 1° che esso non è direttamente, immediatamente sensibile e percettibile; ovvero 2° che non è nè anche pensabile e concepibile per sè solo, cioè diviso e separato da ogni suo fenomeno; o pure 3° che non possiamo averne una cognizione così positiva e sperimentale, nè così esatta e adequata, come quella che ci danno nelle loro teorie le scienze fisiche e le matematiche. E allora sta bene, ma non conclude nulla; perchè dal non potersi conoscere una cosa per via di percezione sensitiva, nè senza la mediazione di altri dati, nè con l'evidenza delle teorie fisiche e matematiche, non ne segue punto che di quella cosa non possa aversi nessuna specie di cognizione. E posto che si possa conoscere in qualche altro modo, è falso che la sia inconoscibile.

O invece si tratta di *inconoscibilità assoluta,* cioè dicendo *inconoscibile* il *noumeno,* s'intende che non se ne può avere nessuna nozione, nessuna idea nè pur indiretta e negativa, nè pur implicita e confusa: e allora la proposizione è apertamente contradittoria; poichè chi la pronuncia, afferma per l'appunto ciò che nega. Dire: *Il noumeno è inconoscibile,* equivale propriamente a dire: *Io conosco che il noumeno è inconoscibile;* cioè si nega di poter conoscere il noumeno, mentre si afferma di pur conoscerlo in qualche modo, perchè si sa che è inconoscibile. Ora se fosse inconoscibile assolutamente, non se ne po-

* V. n. 138, pag. 330-1.

(1) Ann. XII, n. 30, pag. 57-58, — 25 août 1883.

Digitized by Google

trebbe avere nessun'idea; non si potrebbe pensare in modo veruno; non se ne potrebbe parlare, e tanto meno farne il tema di lunghe e larghe controversie; e non potrebbe il suo nome aver luogo in nessun vocabolario di nessuna lingua umana. Dunque coloro stessi, che più s'affaticano a dimostrare l'inconoscibilità del noumeno, sono i primi ad attestare co 'l fatto loro che ne hanno pur qualche cognizione. Rinovano così l'imbroglio degli scettici, i quali più s'arrovellano a negare la verità e certezza d'ogni cosa, e più tornano ad affermare la verità e certezza di qualche cosa, almanco del loro dubio.

Dunque, per la ragion de' contrarj, anche la proposizione: *Il fenomeno è l'elemento unico e certo di ogni conoscenza,* è vera in senso relativo, ma falsa in senso assoluto.

240. b) *Le noumène est posé en abstraction de toute idée de temps, et par conséquent n'admet pas de commencement; le phénomène est soumis à la loi de succession et se rapporte, dans l'ordre de l'expérience possible, à des phénomènes antérieurs.*

c) *Le noumène est un absolument inconditionné; le phénomène fait partie d'un tout complexe, dans lequel il est conditionné par d'autres phénomènes, sous différentes lois.* Non mi fermerò a rilevare la stranezza del discorso, che emerge dal soggiungere queste due proposizioni a quella prima, e che suona proprio così: — Del fenomeno non si può conoscer nulla, ma si conosce benissimo qualche cosa: si conosce ch'egli è *astratto da ogni idea di tempo, che non ammette cominciamento,* che è *assolutamente incondizionato;* — ossia, in buon vulgare, ch'egli è *un ente eterno ed infinito.* E per colmo di antilogia, l'essere *eterno* ed *infinito* del noumeno si afferma, cioè si conosce con la stessa certezza, onde si afferma, cioè si conosce l'essere temporaneo e finito o condizionato del fenomeno!

Quanto poi al valore intrinseco delle due proposizioni, è chiaro che in esse non si tratta più del *noumeno* in genere, sinonimo di sustanza in generale; ma bensì d'un noumeno in ispecie, anzi in individuo, del *noumeno dei noumeni,* quale sustanza o causa prima ed unica, eterna ed assoluta. Ora quei caratteri differenziali che convengono al noumeno assoluto, repugnano invece ai noumeni relativi, ossia alle sustanze temporanee e finite, alle tante classi di *cose in sè* che compongono il mondo. Queste, non men che i fenomeni loro, *hanno cominciamento,* e van suggette alla *legge* di *tempo,* di *successione,* di *causalità,* ecc.

Digitized by Google

Dunque l'opposizione 2ª e 3ª non corre più come la 1ª; ed al *noumeno assoluto* dee fare riscontro, in buona logica, non già il *fenomeno*, ma il *noumeno relativo*.

241. Udiamo la conclusione: *Aussi dit-on du noumène qu'il est en soi, pour signifier qu'il n'a besoin de rien d'autre pour être, ni pour être conçu.* E questo è il senso in cui lo Spinoza, abusando della definizione cartesiana, attribuiva l'*essere in sè* alla sustanza. Senso ambiguo e cavilloso, poichè scambiando l'*esse in se* con l'*esse a se*, gli spianava la via ad inferirne con apparato geometrico il suo panteismo. Ma così non l'intendeva Aristotele, nè la scolastica, nè alcuna scuola che professasse il teismo.

L'*esse in se* è l'opposto dell'*esse in alio;* è il modo d'essere delle cose che hanno un'esistenza propria, opposto al modo di essere delle cose che non hanno esistenza se non in altre; è l'esistere come suggetto di certi attributi, opposto all'esistere come attributo di un suggetto; è l'esistere per *sussistenza* propria, opposto all'esistere per *inerenza* o aderenza ad altro. Invece l'*esse a se* è il contrario dell'*esse ab alio;* è il modo d'essere dell'ente, che non riceve la sua esistenza da altro, ma l'ha da per sè: contrario al modo d'essere dell'ente, che non esiste per essenza propria, ma per virtù altrui. È l'esistere come ente, che non ha principio nè causa fuori di sè, e quindi è necessario ed eterno ed infinito: contrario all'esistere come ente, che è prodotto da qualche causa o principio, e però è contingente e temporaneo e finito. *Ens a se* è l'Ente, in cui l'essenza e l'esistenza sono una cosa sola; *ens ab alio* è l'ente, in cui l'essenza e l'esistenza sono cose differenti.

Quindi l'*esse a se* conviene ad un Ente unico e solo, all'Assoluto, a Dio; laddove l'*esse ab alio* conviene a tutti li altri enti di qualsiasi genere e specie. L'*esse in se* appartiene a tutte le sustanze o enti reali, corpi e spiriti; laddove l'*esse in alio* appartiene a tutti li accidenti o modi o fenomeni, materiali e spirituali.

Dire adunque che *il noumeno è in sè*, inquanto *non ha bisogno d'altro per esistere*, è una proposizione molto equivoca. È vera se si riferisce al *noumeno assoluto* (Ente eterno, Dio); e allora si può ben dare all'*esse in se* anche il valore dell'*esse a se*. Ma se si rapporta ai *noumeni relativi* (enti temporanei), è vera inquanto l'*esse in se* importa soltanto l'esistere in forma di sussistenza propria, ancorchè condizionata o limitata; ed esclude

Digitized by Google

soltanto l'esistere in forma di inerenza o aderenza ad un suggetto: ma è invece falsa, se l'*esse in se* si traduce nell'*esse a se*, e si fa escludere non che l'*esse in alio*, anche l'*esse ab alio*.

242. Dell'ultima clausula: *non aver bisogno d'altro per essere concepito*, non ho tenuto conto; perchè in verità nella nostra questione non mi sembra accettabile in nessun modo. Non c'è noumeno, nè fenomeno che si possa da noi concepire *senza bisogno d'altro*. Tutti i fenomeni in genere e tutti i noumeni relativi, è evidente che non possono concepirsi fuorchè mediante certe note communi con qualche altro, e certe note differenziali da ogni altro. Resta solo il noumeno assoluto; ma è pur evidente che no 'l possiamo concepire se non per contraposto a tutti i fenomeni e noumeni relativi: dunque la formazione del suo concetto (se pur concetto si può propriamente chiamare), involge anch'essa il concetto di *altro*. Insomma, tolta ogni *alterità*, non rimane che un'*unità e identità assoluta*, la quale esclude ogni differenza e distinzione d'ogni forma e grado possibile (1). Ora non si può concepire una cosa, se non inquanto si può in qualche modo distinguere e differenziare da altre; dunque ove non cade nessuna differenza nè distinzione, è impossibile ogni concetto; e per conseguente, una cosa che non avesse bisogno d'altro per essere concepita, sarebbe, a tutto rigore, una cosa impossibile a concepirsi.

Ben è vero, che in logica si divide il concetto in *assoluto* e *relativo*; ma la divisione sarebbe affatto erronea, ove riguardasse la formazione del concetto, perchè equivarrebbe propriamente a classificare i concetti in impossibili e possibili. È tuttavia legitima, inquanto concerne il vario modo di determinare nel concetto la cosa concepita. Perocchè sta bene, che nessuna cosa si può concepire senza il concorso di qualche altra; e quindi il concetto di ogni cosa è formato di note parte intrinseche, e parte estrinseche ad essa: ma sta pure, che per ciò appunto un concetto può rappresentare la cosa per via delle sue note intrinseche, ed un altro per via delle sue note estrinseche (2). E nel primo caso dicesi assoluto, nel secondo relativo; non già perchè quello escluda ogni nota estrinseca, e questo ogni nota intrinseca; ma bensì perchè l'uno riguarda direttamente la cosa secondo il suo *esse in se* o nelle sue determinazioni interne, l'altro invece secondo il suo *esse ad aliud* o nelle sue determinazioni

(1) V. n. 173, pag. 427-8. (2) V. n. 143, pag. 343.

Digitized by Google

esterne. Così, per es., dicesi assoluto il concetto di *uomo*, e relativo il concetto di *figlio;* perchè il primo riguarda ciò che costituisce la natura intrinseca di quella persona (l'*umanità*), e prescinde da ogni altra sua condizione: laddove il secondo riguarda ciò che nella stessa persona costituisce una sua attinenza estrinseca (la *figliazione*), prescindendo da ogni altro suo attributo. E pure ogni figlio è anche uomo, ed ogni uomo è anche figlio; ma il concetto d'*uomo* contiene esplicitamente l'*umanità*, e solo implicitamente la *figliazione;* laddove nel concetto di *figlio* è esplicita la *figliazione*, e solo implicita l'*umanità*.

V. *

PARALOGISMI KANTIANI.

243. Kant rigetta l'argumento, che deduce la sustanzialità dell'anima dalla natura de' suoi modi accidentali ed essenziali, fra i *paralogismi della ragion pura*, cioè paralogismi che la ragione commette naturalmente, inevitabilmente (1) circa la sus-

* V. n. 141, pag. 336-7.

(1) *Illusione inevitabile*, ma non *insolubile*, aggiunge Kant: *Eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illusion.* Ma io tralascio la giunta, perchè mi sembra peggiore della derrata. Che sieno *solubili*, o che possano riconoscersi le così dette illusioni dei sensi, sta bene; poichè l'uomo ha una facoltà superiore al senso; e l'ha appunto per valersene a distinguere le apparenze sensibili che rappresentano la realtà delle cose, da quelle che la travisano. Ma posto che la stessa ragione sia portata naturalmente e inevitabilmente ad illudersi, a paralogizzare; qual è, di grazia, la facoltà onde l'uomo ne potrà scoprire ed emendare li errori? Occorrerebbe una facoltà così superiore alla ragione, come la ragione è superiore al senso: poichè se il paralogismo fosse atto naturale della ragione, come l'illusione ottica è atto naturale dell'occhio; sarebbe tanto impossibile alla ragione di risolvere i suoi paralogismi, quanto è impossibile all'occhio di risolvere le sue illusioni. Dovrebbero l'uno e l'altro cessar d'operare conforme alla loro natura. E siccome *operari sequitur esse*, per poter operare contro natura dovrebbero prima mutar natura, cioè dare a sè una natura superiore a quella che hanno. Dunque se i paralogismi sono *solubili*, non possono esser *naturali;* e se sono naturali, non possono essere solubili nè per Kant, nè per altri al mondo, salvochè egli ed essi non sieno animali ragionevoli di un'altra specie, ed abbiano una ragione essenzialmente diversa dalla ragione umana.

Digitized by Google

sistenza o sustanzialità dell'anima umana. Sono dunque paralogismi che vanno imputati, non già all'abuso, ma alla natura stessa della ragione. Or bene, vediamo un po' che peso, che valore abbia quest'accusa che si muove contro la ragione e la natura umana.

I paralogismi su la così detta *idea psicologica* sono quattro; ma nella seconda edizione della sua *Critica della R. P.* Kant li ridusse in uno, che è come il tipo, la forma esemplare di tutti. Basterà pertanto saggiar quello per poter giudicare di tutti. Ed eccolo:

« Ciò che non può esser pensato altrimenti che come sug-
« getto, esiste anche non altrimenti che come suggetto, ed è
« perciò sustanza;

« Ora un ente pensante, considerato semplicemente come tale,
« non può essere altrimenti pensato che come suggetto;

« Dunque esiste anche soltanto come suggetto, ossia come
« sustanza ».

E non è questo un sillogismo in piena regola? No, dice Kant; è anzi un *sillogismo formalmente falso,* cioè un *paralogismo.* E perchè? per tre ragioni, di cui la prima è recata nel testo, le altre due in una nota a pie' di pagina. Esaminiamole.

Prima ragione. — « Nella proposizione maggiore si parla di
« un ente, che può essere pensato in generale, sotto ogni aspetto,
« e perciò anche inquanto può essere dato nell'intuizione. Nella
« minore invece si parla di esso, solo inquanto considera sè
« stesso come suggetto, solo relativamente al pensare e all'unità
« della coscienza, non già per riguardo anche all'intuizione, ri-
« guardo in cui essa è data come oggetto al pensiero ». Di che si parli nella maggiore, e di che nella minore, dee rilevarsi non da ciò che Kant intendeva o sottintendeva, ma da ciò che dicono i termini da lui adoperati. Ora il termine medio è un solo e medesimo in ambedue le premesse, ed ha in ambedue un solo e medesimo significato. Esso è *non poter essere pensato altrimenti che come suggetto* Nella maggiore è: *Nicht anders als Subject gedacht werden kann;* e nella minore è: *Kann nicht anders als Subject gedacht werden.* Non c'è quanto al termine medio nè pur differenza d'una sillaba fra la maggiore e la minore.

Nella maggiore si afferma, che *il non poter essere pensato altrimenti che come suggetto* (termine medio), importa l'*esistere anche non altrimenti che come suggetto,* o l'*essere sustanza* (termine maggiore). E nella minore si afferma, che *un ente pensante considerato come tale* (termine minore) importa il

Digitized by Google

non poter essere pensato altrimenti che come suggetto (termine medio). Dunque, la conclusione viene da sè: l'*ente pensante considerato come tale* (termine minore) importa l'*esistere anche non altrimenti che come suggetto*, o l'*essere sustanza* (termine maggiore). Sillogismo, che nella formula consueta si traduce così:

M = P; S = M; dunque S = P.

Ed è un bel sillogismo *in barbara*, ossia nel primo modo della prima figura, cioè il più perfetto di tutti i sillogismi possibili.

Come fa dunque Kant a trovarci quel vizio, che lo converta in paralogismo? Ve lo trova, perchè ve lo aggiunge con la sua interpretazione. Nella maggiore, dic'egli, il termine medio *parla di un ente, che può essere pensato in generale, sotto ogni aspetto, e perciò anche inquanto può esser dato nell'intuizione*. No, signore; quel termine parla di una cosa unica e sola: di *un ente che non può essere pensato altrimenti che come suggetto*; e di tutta quell'altra roba, *esser pensato in generale, sotto ogni aspetto*, e *come intuibile*, non ne parla punto, in nessun modo.

Nella minore invece, prosegue Kant, lo stesso termine medio *parla* di quell'ente *solo inquanto considera sè stesso come suggetto, solo relativamente al pensare e all'unità della coscienza*. Signor no; quel termine parla ancora della sola ed unica cosa, di cui parla nella maggiore: di *un ente che non può essere pensato altrimenti che come suggetto*; e di tutta quell'altra storia del *considerare sè stesso*, e considerarsi *come suggetto*, e considerarsi *solo relativamente al pensiero e alla coscienza*, non ne parla niente affatto.

È dunque la critica kantiana che fa *parlare* quel termine medio di cose, che non ispettano a lui, ma che commodano a lei, per venire alla conclusione che s'è prefissa. E tuttavia ha fallito lo scopo; poichè sustituendo la sua doppia interpretazione al termine interpretato, quel sillogismo non si converte già in un paralogismo, ma in una scempiaggine. Ecco quale sarebbe il suo costrutto:

Maggiore: *Un ente che può essere pensato in generale, sotto ogni aspetto, e perciò anche inquanto può esser dato nell'intuizione, esiste non altrimenti che come suggetto, ed è sustanza;*

Minore: *Ma un ente pensante considerato come tale è un ente, che considera sè stesso come suggetto, solo relativamente al pensare ed all'unità della coscienza;*

Digitized by Google

Conclusione: Dunque.... che cosa? Io non so se la logica trascendentale sia in grado di raccapezzar qualche cosa da un simile pasticcio; ma la logica umana certamente no, non può nè anche per burla appiccare a due siffatte premesse un *dunque* a nessun titolo; giacchè la loro formula sarebbe questa: M = P; S = Q; e da quattro termini così dispajati è impossibile trarne un *dunque*, che valga a salvare nè pur l'apparenza di un paralogismo. Laonde se Kant si fosse contentato d'affibbiare una tale e tanta sciocchezza a taluno di quei cervelli balzani o pazzi a dirittura, di cui la storia ridendo e piangendo dee pur fare menzione, poco male: ma imputarla a tutti i filosofi, anzi alla stessa filosofia, anzi alla ragione ed alla natura umana, è troppo davvero.

244. Seconda ragione. — « Il pensare è preso nelle due « premesse in senso affatto diverso. Nella maggiore, come ri- « guardante un oggetto in generale (quindi come possibile ad « esser dato nell'intuizione); nella minore invece è rappresen- « tato soltanto come sta in relazione con la coscienza di sè, in « cui perciò non è pensato nessun oggetto, ma solo la relazione « con sè come suggetto (come la forma del pensiero) ». L'interpretazione del termine medio per la maggiore è conforme a quella di sopra; e per la minore è ancor più esorbitante dell'altra; talchè rifacendo la prova del sustituire le due interpretazioni al termine interpretato, si riesce sempre ad un guazzabuglio senza capo nè coda.

Questa seconda ragione però non serve ad altro che a rendere vie più manifesto il vizio della critica kantiana. Ed invero, stando alla sua sentenza, il termine *non poter essere pensato altrimenti che come suggetto*, nella maggiore vuol dire: *esser pensato come oggetto in generale*, anzi come *oggetto di possibile intuizione* (oggetto *sensibile*, *percettibile*); e nella minore vuol dire invece: *esser pensato come una semplice relazione con la coscienza di sè*, o *con sè quale suggetto*, o *quale forma del pensiero*. Or ambedue le interpretazioni:

a) Travisano, falsano il valore del termine interpretato; perchè l'una gli fa dire (nella maggiore) assai meno, e l'altra (nella minore) assai più di quel che significa. La prima traduce *essere pensato come suggetto* per *essere pensato come oggetto in generale*: traduzione così arbitraria e fallace, come sarebbe quest'altra: *esser pensato come triangolo* significa *esser pensato come figura in generale*; o quest'altra: *esser*

Digitized by Google

pensato come uomo significa *esser pensato come animale in genere.* E la seconda traduce *esser pensato come suggetto* per *essere pensato come forma riflessa del pensiero* (*coscienza di sè*): traduzione così capricciosa e spropositata, come sarebbe quest'altra: *esser pensato come figura* significa *esser pensato come triangolo;* o quest'altra: *esser pensato come uomo* significa *essere pensatò come filosofo.* Vale a dire, che nella prima si allarga, e nella seconda si restringe il significato di quel termine, in modo da trasformarlo in due affatto diversi e disparati fra loro.

b) Sono contradittorie in sè stesse Contradittoria la prima: il *pensare un ente come suggetto* equivale a *non pensarlo come oggetto in generale,* poichè l'idea di *oggetto in generale* non contiene punto l'idea di *suggetto*; ed esclude il *pensarlo come oggetto sensibile o percettibile* (d'intuizione), poichè la nozione di *suggetto* è intellettiva, e non già sensitiva, siccome quella che implica una distinzione metafisica fra il suggetto ed i suoi modi, o una distinzione logica fra il suggetto ed i suoi predicati: distinzioni concepibili bensì dall'intelletto, ma non *intuibili* o percettibili dal senso. Dunque l'affermare che un ente è *pensato come suggetto,* importa il negare tanto che sia *pensato come oggetto in generale,* quanto che sia *pensato come oggetto d'una possibile intuizione* o percezione; e viceversa. Per conseguente l'interpretazione kantiana afferma e nega insieme la stessa cosa.

E contradittoria la seconda: *un ente pensante considerato come tale,* vuol dire *un ente pensante considerato come ente pensante,* e non già come *una semplice relazione con la coscienza di sè stesso,* o come *forma del pensiero.* Un *ente pensante,* che diventa senz'altro una *semplice relazione* o *forma del pensiero,* che nuovo mostro è egli? È *un ente* che non è un ente, ma *una relazione;* è *un pensante* che non è un pensante, ma una *forma del pensiero.* E siccome il pensiero è l'atto di un ente pensante, quell'*ente pensante* che diventa una *forma del pensiero,* è un ente pensante che diviene l'atto di un ente pensante!

O credea Kant per avventura, che il termine medio mutava di significato, perchè nella maggiore era il suggetto di un predicato più esteso, e nella minore era il predicato di un suggetto meno esteso di lui? Ma questa è legge essenziale del sillogismo *in barbara,* la cui formula dice appunto così: *M è specie di P; S è specie di M; dunque S è specie di P.* Ed il valore di *M*

Digitized by Google

è sempre il medesimo, benchè ora sia il suggetto di *P*, ed ora il predicato di *S*. Così nel caso nostro, se nella minore in luogo di *un ente pensante* si sustituisca *un animale* o una *pianta* qualsisia, forsechè muta il significato del termine medio? Se valesse l'interpretazione kantiana, converrebbe dire di sì; e come applicato all'*ente pensante* dovea significare, non più la *sussistenza* o *sustanzialità* dell'*ente pensante*, ma una *forma del pensiero*; così applicato all'*animale* o alla *pianta* dovrà significare, non più l'*essere sustanziale* o *sussistente* dell'*animale* o della *pianta*, ma una qualche funzione particolare dell'uno o dell'altra; per es., il muoversi, il mangiare, il sentire, ovvero il mettere radici, foglie, frutti, ecc. Ma interpretare a questo modo la proposizione: *un animale* o *una pianta non non si può pensare altrimenti che come suggetto*, sarebbe evidentemente un abuso intolerabile; che altro sarà dunque l'interpretazione kantiana?

245. Terza ragione. — « Nella prima (maggiore) si parla di « cose, che non possono pensarsi altrimenti che come suggetti; « nella seconda (minore) invece non si parla di *cose*, ma del « *pensare* (mentre si fa astrazione da ogni oggetto), in cui l'io « fa sempre da suggetto ». Che parlando di un *ente pensante* Kant non intenda *parlare di una cosa*, ma di un *pensiero*, e per giunta di un *pensiero senz'alcun oggetto*, tal sia di lui: è un ghiribizzo, che veramente sarebbe più sopportabile in un romanzo che in una *critica della ragion pura*; ma infine se gli piace, si serva. Ma li altri che parlano un linguaggio umano, e non un gergo trascendentale, quando parlano di *un ente pensante*, intendono parlare proprio di *un ente pensante*, cioè non solo di una *cosa*, ma di una cosa sussistente, vivente, e vivente di una vita spirituale e mentale. Quando invece parlano del *pensiero*, intendono parlare di una facoltà o funzione dell'ente pensante, cioè di un fenomeno che non esiste per sè come suggetto, ma esiste soltanto come atto di un suggetto pensante. Quanto poi ad un *pensiero senz'alcun oggetto*, veramente non ne parlano punto, perchè è una contradizione di termini, cioè qualche cosa che non può essere concepita dalla mente, e quindi nè anche espressa dalla parola. *Pensare senza pensar nulla* è *pensare senza pensare*, nè più nè meno.

Curiosa è poi la giunta, che fa questa terza ragione alle altre due per rispetto alla conclusione. La quale, dice Kant, non è già: Dunque *io non posso esistere altrimenti che come suggetto*....

Digitized by Google

Oh! sapevamcelo. Ma chi è, di grazia, che tira una conseguenza così sgangherata? Non la ragione umana, di sicuro; poichè lo stesso Kant, che pur si diverte tanto a farla spropositare in tanti modi, non osò affibbiargliela nel sillogismo proposto in nome suo. Nel quale la conclusione è legitima e regolare perfettamente; poichè come si era parlato di *esistenza sustanziale* e di *ente pensante* nelle premesse, così se ne deduce a buon diritto: *Dunque un ente pensante esiste come suggetto o sustanza.* Che se la conclusione invece fosse stata; *Dunque io non posso altrimenti esistere che come suggetto,* avrebbe fatto ridere li stessi banchi delle scuole. Perocchè *ente pensante* ed *io* sono tutt'altro che termini identici o equipollenti. L'*io*, come testè abbiamo appreso dallo stesso Kant, esprime soltanto la *coscienza* che l'ente pensante ha *di sè,* la *relazione* dell'ente pensante *con sè stesso,* la *forma* riflessiva *del pensiero.* Ora se in un sillogismo, che è tutto inteso a provare la sussistenza, la sustanzialità dell'ente pensante, si traducesse *ente pensante* per *io,* cioè *coscienza, pensiero, relazione mentale,* cioè un modo d'essere e d'operare, che non può darsi nè concepirsi fuorchè in un suggetto sussistente o in una sustanza; si ritorcerebbe quella prova contro sè stessa, poichè le si farebbe dire che è sussistente e sustanziale ciò, che in termini espressi è il rovescio della sussistenza e sustanza.

246. Resta a sapere qual sia poi, secondo Kant, la retta e rigorosa conclusione di quel sillogismo. Ed eccola; Dunque *io nel pensiero della mia esistenza non posso valermi di me, se non per suggetto del giudizio.* Lasciamo da banda la stranezza di questo linguaggio: l'*io* che *pensa la sua esistenza* per negarla; l'*io* che *si serve di sè stesso* per negare la sua esistenza reale, e ragguagliarsi ad un termine di logica e di grammatica; ha propriamente tutta l'aria di un personaggio da comedia. Badiamo soltanto alla rettitudine formale della conclusione. Or essa manca del tutto: quel conseguente non ha che fare con le premesse, nelle quali nè di *io,* nè di *pensiero della propria esistenza,* nè di *suggetto del giudizio* non v'è nè pur l'ombra.

Laonde dopo aver conciato a quel modo il sillogismo dell'*idea psicologica,* avea ragione Kant di sentenziare, che la sua conclusione era tirata *per sophisma figurae dictionis.* Cioè, no, anche qui avea torto; e quando scrivea questa sentenza, convien dire che gli fossero usciti di mente i principj della sillogistica, in cui era già stato maestro; poichè stando alla sua interpreta-

Digitized by Google

zione, non v'ha più nè anche l'apparenza di un sofisma, salvochè non si voglia chiamare sofisma un accozzamento di proposizioni, per es., simile a questo: — Il circolo è rotondo; ma il cavallo è un quadrupede; dunque la logica trascendentale è un vaniloquio.

Qualora però si lasci a quel povero sillogismo il suo significato, prendendo i suoi termini per quel che valgono in tutti i dizionarj del mondo; allora si dovrà ben conchiudere, ch'esso è il raziocinio formalmente più perfetto, di cui sia capace la ragione umana; e che la *Ragione Pura,* con tutte e tre le sue *critiche* famose, non è riuscita a trovare ed esporre un argumento più apodittico di questo *paralogismo*.

Se dunque a Kant premeva d'impugnarlo, dovea metterne in questione, non già la *forma* che è incensurabile, ma bensì la *materia,* su cui v'è certamente a ridire. Perocchè è un argumento simile a quello detto *ontologico* o di S. Anselmo; e come nell'uno dal concetto di *Ente massimo* si vuol dedurre l'esistenza reale di Dio, così nell'altro dal concetto di *ente pensante* la sussistenza o sustanzialità reale dell'anima. Ora chi non ammette la legitimità del dedurre da un'esistenza ideale un'esistenza reale (dal *concetto* di una cosa la sua *realtà*), è ben padrone di negar la maggiore, sostenendo che altro è *esser pensato come suggetto o sustanza,* ed altro *esistere* come tale; che infatti li *universali* si pensano benissimo come suggetti o sustanze in senso logico e grammaticale, e pure non hanno come tali veruna sussistenza o sustanzialità loro propria, sono *entia rationis,* e non *entia naturae*; che pertanto la proposizione è falsa: dunque si nega; e *concessa* od *omessa* la minore, si nega pure il conseguente.

Così poteva procedere Kant, se gli stava a cuore di mostrare l'insufficienza di quell'argumento ontologico anche in psicologia. Ma procedendo così, gli sarebbe venuto meno fino il pretesto di denunciare i paralogismi della *ragione umana* in nome della *sua ragion pura;* poichè avrebbe dovuto riconoscere, che quell'argumento non era imputabile nè alla ragione naturale, nè alla ragione filosofica, sibbene all'abuso che facean della ragione alcuni pochi filosofanti, i quali s'erano incaponiti a costruire una psicologia puramente razionale o *a priori*. Or in luogo di correggere quell'abuso, ei lo aggravò estendendolo a tutta la filosofia.

247. Avrebbe dovuto dire a quelli aprioristi: — Badate, signori, che *mala via tenete*. La natura dell'anima umana, come

Digitized by Google

la natura di tutte le cose dell'universo, non si può conoscere *a priori* se non da quella mente che le ha create. Noi invece non possiamo conoscerle altrimenti che studiando e ristudiando i fatti, con cui si manifestano alla nostra percezione; ed inducendone, il più e meglio che per noi si possa, le proprietà o qualità costitutive della loro natura ed essenza. —

Ma egli non parlò così; e se fosse lecito tradurre in *parole* le sue *opere*, si potrebbe dire che tenesse loro quest'altro discorso: — Bravi, signori; il vostro metodo è eccellente. Se ha un difetto, gli è che non deve restringersi ad una parte soltanto della filosofia, ma estendersi a tutte ed in tutto il suo rigore. Si tratta di determinare la natura, l'essenza, la sustanza delle cose, cioè il *noumeno*. Ora, già si sa, il noumeno è l'inverso del fenomeno; e però non può essere oggetto del senso, cioè di nessuna percezione, di nessuna esperienza possibile. Ragione pura qui ci vuole, metodo *a priori*, dialettica trascendentale, e nient'altro. Bisogna dunque procedere puramente *a priori* nell'indagare la natura e l'essenza, non che dell'anima, sì ancora del mondo e di Dio. —

E detto, fatto. S'accinse tosto a purificare la psicologia, la cosmologia, e la teologia da ogni specie e grado d'empirismo. A tal effetto cominciò a fare una purificazione suggettiva, cioè a separare affatto la ragione dall'intelletto e dal senso, a interdirle ogni relazione con qualsiasi oggetto, a renderle quindi impossibile il ragionare di nulla: e questa ragione, spogliata della facoltà di ragionare, la chiamò *ragion pura*. Poi v'aggiunse una purificazione oggettiva, cioè prese a segregare assolutamente l'anima e il mondo e Dio da ogni dato dell'esperienza, da ogni fatto esterno ed interno, da ogni induzione reale e naturale, vale a dire da ogni elemento e condizione di conoscibilità; e questi oggetti, resi per ogni verso inconcepibili, furon da lui denominati *idee pure*. Poscia decretò che queste idee pure erano l'oggetto veramente purissimo della ragion pura; ossia che la ragione, ridutta nell'impossibilità di ragionare, avea per oggetto le idee pure, i noumeni, cioè quelli enti ridutti nell'impossibilità d'essere conosciuti o concepiti in nessun modo. E infine conchiuse, con tutta la solennità d'una dialettica trascendentale, che l'anima e il mondo e Dio, essendo cose impossibili a conoscersi, era troppo chiaro che la psicologia non poteva saper nulla dell'anima, nè la cosmologia nulla del mondo, nè la teologia nulla di Dio. Laonde a forza di purificazioni suggettive ed oggettive, la ragion pura finalmente riuscì a purificare

Digitized by Google

così bene, fin nell'intimo midollo, l'idea psicologica e la cosmologica e la teologica insieme, che le vennero tutte e tre a dileguarsi nel purissimo nulla; poichè l'ultimo stillato o sublimato di tali e tante purificazioni si fu una psicologia senz'anima, una cosmologia senza mondo, ed una teologia senza Dio.

E allora, se l'avesse mai preso vaghezza di rivolgersi un'altra volta a' suoi predecessori aprioristi, avrebbe potuto soggiungere con grandissima compiacenza: — Vedete, signori, l'impresa fu da voi ideata bene, ma eseguita male. Avete bensì proposta la questione della psicologia in termini tali da rendere anticipatamente impossibile e l'esistenza e la cognizione dell'anima; ma nel risolverla, non saprei perchè, voleste cedere ad un resto di rispetto del senso commune, salvando l'una e l'altra; talchè da premesse che ne implicavano la negazione, voi ne avete conchiusa l'affermazione. Vi siete dunque intricati da voi stessi in un labirinto di paralogismi. Ma io no: io ho messo la conclusione d'accordo con le premesse. Rese queste così belle e pure da escludere metafisicamente l'esistenza e logicamente il concetto dell'anima, era bella e purificata anche la conclusione, che dunque l'anima è nulla. Ho quindi purificato egualmente la cosmologia e la teologia; e sono con egual felicità arrivato alla conclusione purissima, che dunque il mondo e Dio, non altrimenti che l'anima, sono un bel nulla. —

So bene che questo linguaggio pecca contro il galateo filosofico del nostro secolo, e verrà per lo meno tacciato d'una grave mancanza di riguardo al sommo filosofo dell'èra moderna. Ma poco m'importa. Io non l'ho co 'l filosofo, ma con la sua filosofia. Parecchi anni ho speso anch'io a studiarla e propagarla con l'ardore e l'entusiasmo d'una fede quasi religiosa. Ma venne il dì che dovetti domandare a me stesso: qual è infine il sugo puro di tutte quelle critiche e teoriche arcipure, *a priori*, razionali, trascendentali? Ora, per trovare la risposta, mi bisognò tradurre, in buon vulgare, il frasario kantiano; e se con la traduzione tutto il prestigio di quelle formule arcane si risolvette nel sugo che ne ho spremuto, cioè in un miscuglio di dogmatismo più scettico d'ogni altro scetticismo, e di scetticismo più dogmatico d'ogni altro dogmatismo: miscuglio così barocco che si direbbe fatto a bella posta per esilarare un po' l'animo del lettore; in verità, poco male: anzi, tanto meglio.

Digitized by Google

VI. *

L'APPARIRE A NOI E L'ESSERE IN SÈ.

248. Questa correlazione fra l'*apparire a noi* e l'*essere in sè*, tra *fenomeno* e *noumeno* o *sustanza*, che permette, anzi obliga di associare i due termini in modo che la nozione e l'esistenza dell'uno implichi essenzialmente quella dell'altro; era ammessa pure talvolta (1) da Kant (a parole, chè poi a' fatti la rigettava), con un argumento, che il Renouvier riferiva tradotto così: « Du moment que quelque cose apparaît (phénomène), il « faut qu'il y ait quelque chose (noumène) qui apparaît » (2). Or questa formula, soggiunge egli, *c'est un pur jeu de mots*. Sicuramente, ma il bisticcio è del traduttore, e non dell'autore. Kant non dice mica: *Se qualche cosa apparisce, dev'esserci qualche cosa che apparisce:* tautologia indegna d'uno scolaro, non che d'un maestro come Kant; e modellata su quell'antico esempio ricordato da Cicerone: *Si lucet, lucet; lucet autem; lucet igitur* (3). Le parole di Kant hanno un senso un po' più ragionevole. Nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della Ragione Pura*, dopo d'aver indicato che la conclusione della sua *Analitica trascendentale* sarà la « restrizione di ogni « conoscenza speculativa possibile della ragione ai soli oggetti « dell'esperienza »; prosegue così: « Gleichwohl wird, welches « wohl gemerkt werden muss, doch dabei immer vorbehalten, « dass wir eben dieselben Gegenstände (der Erfahrung) auch

* V. n. 143, pag. 342-3.

(1) Dico *talvolta*, perchè della *cosa in sè* egli mostra in varj luoghi d'aver concetti assai diversi. Ora il *noumeno* è per lui qualche cosa, che non si può nè anche pensare (non è cosa reale, nè possibile); ora invece è qualche cosa che si può supporre, benchè non possa percepirsi (non è cosa reale, ma possibile); ed ora è qualche cosa, di cui si deve ammettere l'esistenza, benchè non si possa conoscere l'essenza (è cosa reale e necessaria, ma inconoscibile). V. WINDELBAND, Ueber die verschiedenen Phasen der kantischen Lehre vom Ding an sich, — in Vierteljahrsschrift fur wissenschaftliche Philosophie, I Jahrg., 2° heft; s. 256-257.

(2) Traité de Logique générale, t. I, § VI, pag. 43.

(3) Acad. Prior., lib. II, cap. XXX.

Digitized by Google

« als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht *erkennen,* doch « wenigstens müssen *denken* können. Denn sonst würde der « ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas « wäre, was da erscheint » (1). Dunque l'assurdità consiste, per Kant, nell'ammettere un'*apparizione senza che nulla apparisca;* e quindi la verità per lui si è, che ogni apparizione è apparizione di qualche cosa, ossia che non può darsi apparizione (fenomeno) senza qualche cosa che apparisca (noumeno).

E questo non è più un *mero gioco di parole,* poichè lo stesso Renouvier soggiunge: « L'unique sens que toute mon attention « y discerne, est celui-ci: Si des choses apparaissent, il faut « aussi que quelque chose existe indépendamment des qualités « et actes d'apparaître (tant de s'apparaître à soi, que d'appa- « raître à autrui) » (2). E tal è appunto il senso dell'argumento kantiano. Ma al Renouvier non sembra una ragione: « Je com- « prends, seguita egli, l'énoncé, à la vérité, mais c'est tout: je « ne vois nul motif à l'appui, rien qui sollicite mon assentiment, « et je me retrouve avec une parfaite impuissance de concevoir « le noumène à part du phénomène » (3). Questa *impotenza* però deriva dal modo, in cui egli s'è proposta la questione. Se concepire *le noumène à part du phénomène* significa, come avea già detto egli stesso poche linee prima, concepire *l'existence du noumène séparée de tout phénomène,* la questione è assurda. Perocchè il concetto d'una cosa importa una determinazione di qualche sua *nota,* commune e propria; e le *note* di una cosa sono le sue qualità, i suoi atti, stati, modi d'essere, che si comprendono appunto sotto il nome di *fenomeni;* onde *concetto del noumeno separato da ogni fenomeno,* vorrebbe dire, concetto d'una cosa separata da tutto ciò che costituisce il concetto di essa, cioè *concepire una cosa inquanto non è concepibile* (4). E nessun dogmatico, ch'io mi sapia, e nè tampoco Kant nel luogo citato, prese mai a sostenere in questo senso contradittorio la realtà del *noumeno* o della *sustanza.*

Si tratta di una *distinzione,* e non già di una *separazione.* Che la sustanza non esista, nè possa concepirsi *separata* da ogni modo d'essere, sta bene; ma ciò non esclude punto, anzi include formalmente, che l'una esista e debba concepirsi distinta dall'altro. Della separazione potea Renouvier dire a buon diritto: *Je ne vois nul motif à l'appui;* ma della distinzione un motivo

(1) Ediz. Hartenstein, Leipzig, 1867, pag. 23. (2) Ibid.
(3) Ibid., pag. 43-44. (4) V. n. 142, pag. 339-40.

Digitized by Google

più che sufficiente *à l'appui* ce lo recava egli stesso, dichiarando di *capire* benissimo questo *énoncé: Si des choses apparaissent, il faut aussi que quelque chose existe indépendamment des qualités et actes d'apparaître.* Una cosa dunque *apparisce* mediante certe sue *qualità* o certi suoi *atti*. Ma le qualità e li atti non esistono se non in un suggetto sussistente ed agente, cioè in una *sustanza*. Dunque chi ammette il fenomeno (l'apparire di qualche cosa), ammette insieme necessariamente il noumeno o la sustanza (il suggetto delle qualità e degli atti *apparenti*).

249. Su lo stesso argumento kantiano ritorna ancora il Renouvier nella sua *Critique Philosophique;* e non più per eliminarlo semplicemente come privo di *motif à l'appui,* ma per confutarlo apertamente ed espressamente come sofistico: « D'abord parce que, logiquement, on peut remarquer que les « termes en sont équivoques, et se réfutent d'eux-mêmes; ensuite parce que, ontologiquement, on a pour y répondre la « raison péremptoire, qui a fait rejeter à Kant la *preuve onto-* « *logique* de l'existence de Dieu » (1). Udiamo adunque l'una e l'altra ragione.

E cominciando dalla ragione *logica,* la *Critique* cita da prima, e quì con esatta traduzione, il testo di Kant, che sentenziava assurdo l'ammettere « qu'il y a des phénomènes ou des apparences, sans qu'il y ait rien qui apparaisse ». Indi ripiglia: « Ces mots, *rien qui apparaisse,* sont ambigus; car il y a bien « quelque cose qui apparaît, au dire même de celui qui nie la « chose en soi: c'est le phénomène, dont la propre nature, on « ne le niera pas, c'est d'apparaître. La proposition que *rien* « *d'autre n'apparaît,* n'est donc pas absurde » (2). Questo sì che potrebbe a miglior diritto chiamarsi *un pur jeu de mots!* Fenomeno, come attesta la citazione stessa della *Critique,* è sinonimo di apparizione o apparenza; e quindi la risposta ch'essa dà per trionfalmente *perentoria: La cosa che apparisce è il fenomeno,* suona propriamente così: *La cosa che apparisce è*

(1) Ann. VIII, n. 24, — 10 Juillet 1878, pag. 376.

(2) Ibid. Così appunto, molti secoli prima della *Critique* e dei neokantiani, dicevano li scettici: *Quae apparent, hoc solum ostendunt quod appareant; nequaquam autem possunt ostendere quod sint res subjectae.* SEXT. EMPIR. Adversus Logicos, pag. 240.

Digitized by Google

l'apparizione! Risposta così perentoria, come sarebbe quella di chi alla tesi: *È assurdo che si dia visione senza che si veda nulla;* opponesse quest'argumento: *C'è ben qualche cosa che si vede, ed è la visione!* Una visione che si vede, ed una apparizione che apparisce, sono davvero un bel pajo!

Che il termine *apparizione* si usi anche talvolta, nel linguaggio commune, per significare *la cosa che apparisce,* lo notano tutti i dizionarj; ma notano pure che il significato proprio e primitivo di *apparizione* si è, non già *la cosa che apparisce,* ma bensì *l'atto dell'apparire.* E apparire vale farsi vedere, manifestarsi, rendersi sensibile qualche cosa che non cade sotto il senso, esternarsi qualche cosa d'interno, e simili. Il concetto di apparizione pertanto implica tre momenti o elementi: 1° un elemento *quod,* l'oggetto che apparisce; 2° un elemento *ad quod,* il suggetto a cui apparisce; 3° un elemento *per quod,* il mezzo o il segno per cui l'oggetto apparisce al suggetto. Or bene, l'*Erscheinung* di Kant, il *fenomeno,* l'*apparizione* o l'*apparenza,* di cui si tratta nella nostra questione, è il terzo elemento dell'apparire, che suppone ed involge necessariamente li altri due; sicchè aveva tutta la ragione Kant di pronunziare, che è assurdo l'ammettere *apparizione senza qualche cosa che apparisca;* ed avrebbe potuto aggiungere: *e senza qualcuno a cui la cosa apparisca.*

Certamente l'apparizione è anch'essa qualche cosa; ma è qualche cosa, non già come oggetto che apparisce, sibbene come segno per cui l'oggetto apparisce. E può considerarsi pur come tale, facendo astrazione e dall'oggetto e dal suggetto, cioè prescindendo dal suo valore logico di segno, per badare soltanto al suo valore psicologico di sensazione, intuizione, percezione, rappresentazione.... Ma allora non si considera più il fatto dell'*apparire* nella sua realtà e integrità naturale di funzione conoscitiva; e s'esce fuori della nostra questione. Così, per es. la parola è manifestazione o segno dell'idea; onde è assurdo l'ammettere parole che non significhino nulla. E se altri volesse difendersi da quest'assurdità replicando: — È vero che la parola non manifesta nessun'idea, ma non è perciò vero che essa non manifesti nulla: v'è ben qualche cosa che la parola manifesta, ed è la parola stessa, la cui propria essenza consiste appunto nel manifestare; — oh! che si direbbe d'una tale apologia? Nè v'ha dubio. che anche la parola, come l'apparizione, può considerarsi astrattivamente in sè stessa, cioè non come segno dell'idea, ma semplicemente come suono articolato, che

Digitized by Google

consta di certi elementi vocali e consonanti, ecc. Ma anche allora non si tratta più del fatto della parola nel suo stato naturale e concreto di funzione intellettiva, e s'entra in una questione tutta diversa dalla nostra.

250. Passa poi la *Critique* dallo stato difensivo all'offensivo, ma con esito non guari più felice: « Bien plus, car l'argument « se rétorque victorieusement; c'est la proposition du défenseur « de la chose en soi qui sera absurde, si nous la formulons ainsi « comme nous en avons le droit: *La chose en soi qui paraît* « dans les phénomènes, est une chose qui ne paraît point » (1). Povero criticismo, se tutte le sue vittorie si riducono a simili *giochi di parole!* Quando Kant riconosce, con tutti i filosofi non scettici, che non può darsi apparizione senza qualche cosa che apparisca, non vuol già dire che la cosa apparente sia la stessa apparizione, cioè che la *cosa in sè* si manifesti nel fenomeno inquanto si trasformi anch'essa in fenomeno; chè sarebbe una *contradictio in adjecto*. Ma vuol dire che il fenomeno è segno o forma sensibile di un elemento intelligibile; ossia che all'apparire delle cose al senso risponde l'apparire delle cose all'intelletto; giacchè mentre il senso percepisce le apparenze suggettive degli enti, l'intelletto concepisce le loro sustanze oggettive. Laonde, rispetto ai fenomeni, l'*apparire* è funzione sensitiva, ed equivale ad esser veduto, udito, toccato....; ma rispetto alle cose in sè, l'*apparire* è funzione intellettiva, ed equivale ad essere concepito, pensato, inteso. Insomma *apparizione* è termine analogo a *visione;* e come c'è visione dell'occhio e visione della mente, così c'è pure apparizione al senso ed apparizione all'intelletto.

La formula della *Critique* è dunque doppiamente equivoca, e basta fissar il significato dell'*apparire* per chiarirne la fallacia. *La cosa in sè apparisce ne' fenomeni,* cioè apparisce all'intelletto, ma al senso no. *La cosa in sè non apparisce punto,* cioè non apparisce al senso, ma all'intelletto sì. Torniamo all'esempio della parola e dell'idea. Secondo l'esegesi della *Critique* si dovrebbe dire: *L'idea che si manifesta nella parola, è un'idea che non si manifesta punto;* ma si direbbe, mi pare, uno sproposito. Perocchè l'idea si manifesta bensì nella parola, ma si manifesta alla mente, non già all'orecchio o all'occhio; si manifesta come oggetto intelligibile, e non già come fenomeno sen-

(1) Ibid.

Digitized by Google

sibile. È vero che *l' idea non si manifesta*, inquanto cioè non diviene mai qualche cosa di udibile, visibile, palpabile....; ma è pur vero che *l'idea si manifesta*, inquanto si rende intelligibile ad altri, si communica mediante la parola dalla mente di chi parla alla mente di chi ascolta.

251. A sussidio poi della sua polemica la *Critique* aggiunge la sua teoria: « Au fond, l'argument fait appel à une loi de « l'entendement, à une catégorie, en vertu de laquelle les choses « sont regardées comme substances ou qualités les unes des « autres » (1). Così è per rispetto a Kant ed ai kantiani; ma quanto agli altri filosofi che ammettono la realtà delle cose in sè o sustanze, no, di certo. Essi ragionano tutto all'opposto. Non dicono mica: Noi riguardiamo le cose come sustanze e qualità le une delle altre, perchè una legge o categoria dell'intelletto ce le fa riguardare così; — ma dicono invece: L'intelletto nostro riguarda le cose come sustanze e qualità, perchè le cose stanno così realmente. Non è la natura delle cose, che vien costituita dalle categorie o leggi del nostro intelletto; ma sono invece le categorie o leggi dell' intelletto nostro, che vengono modellate su la natura delle cose. Se in realtà non esistessero sustanze, la legge o categoria di sustanza sarebbe falsa, ossia l'intelletto nostro sarebbe naturalmente fallace; perchè ci farebbe *riguardare* come sustanza ciò che non è sustanza, come esistente ciò che non esiste, come essere il non essere. Dunque se v'è nell'intelletto la categoria o legge di sustanza, vuol dire che vi è nella natura delle cose la sustanza. Affermare la sustanza come legge o categoria intellettuale, e negarla come realtà naturale, potrà parere alla ragione critica una sublime speculazione di dialettica trascendentale, ma alla ragione umana parrà sempre una stravaganza, a dir poco, da visionarj.

« Cette loi, prosegue la *Critique*, est inniable, ses applications « sont forcées; mais il y a abus, — ceci selon les principes « mêmes du criticisme kantien, — à la transporter hors des « relations qu'elle règle pour notre esprit, et de la sphère de « l'expérience possible » (2). Tal è, in effetto, la tesi fondamentale del criticismo, che si ripete a mo' di ritornello, sino al fastidio, quasi in ogni pagina della *Critica della Ragion Pura*. Ed è insieme l'errore fondamentale, il vizio originario ed incurabile del criticismo. Il quale, insomma, si è proprio assunta la

(1) Ibid. (2) Ibid.

Digitized by Google

bella impresa di correggere e riformare la natura dell'uomo, ossia di sovraporre alla ragione umana, ch'esso dichiara naturalmente, essenzialmente ingannata e ingannatrice, una ragione critica, di cui esso ha il privilegio ed il segreto, e con cui si ripromette di guarire e rifare la mente illusa, allucinata, vaneggiante del genere umano. Ecco quà: il nostro intelletto in virtù d'una legge naturale distingue negli enti le sustanze e le qualità, e crede realmente esistenti e le une e le altre. Maisì, soggiunge il criticismo: quella *legge è innegabile,* e le sue *applicazioni son necessarie;* ma sono insieme *abusive,* cioè erronee, quando si trasportano dall'ordine del pensiero all'ordine della realtà. Vale a dire, che l'intelletto umano per legge di sua natura *deve pensare, non può non pensare* ch'esistono nel mondo le sustanze; ma l'intelletto critico, di natura diversa dall'intelletto umano, ci fa sapere che quel modo di pensare le sustanze è *illusorio,* perchè le sustanze son cose imaginarie e non reali, sono idoli della nostra fantasia e non già elementi dell'universo. Curioso spettacolo, in verità, è quello di un sistema filosofico, che riconosce una *legge naturale* dell'intelletto nel credere egualmente reali le sustanze e le qualità; ed insieme sentenzia che il credere alla realtà delle sustanze è un *abuso!* E perchè? perchè *si trasporta* quella legge *fuori delle relazioni del nostro spirito e fuori della sfera dell'esperienza possibile.*

252. Ecco altre frasi del dizionario kantiano, che pajono a prima giunta così profonde, perchè sono oscure; ma che riescono poi così vuote e così strane, tostochè sieno tradutte in buon vulgare. È una *legge naturale del nostro intelletto,* che ci fa *riguardare le cose come sustanze e qualità le une delle altre;* e noi l'adempiamo (e come no, se è legge di nostra natura?) riguardando le cose appunto come dobbiam riguardarle, cioè distinguendo in esse le sustanze delle qualità e le qualità delle sustanze. Dov'è l'*abuso?* Se l'abuso consiste nell'applicare questa legge alle cose *fuori di noi,* allora è *abusiva,* cioè falsa la legge stessa, e non già la sua applicazione. Allora non si deve ammettere, ma si deve negare l'esistenza d'una legge naturale, che porti e *sforzi* l'intelletto a riguardare le cose come distinte in sustanze e qualità; allora per debito di sincerità e lealtà filosofica si deve dire: — La legge naturale dell'intelletto si è, che non possiamo saper nulla affatto delle cose fuori di noi; che tutta la nostra conoscenza è circoscritta nei modi e stati, atti e fatti del nostro spirito; e non ha quindi, rispetto alla

Digitized by Google

realtà delle cose, altro valore che quello dei sogni e dei vaneggiamenti. — Ora una legge così formulata darebbe di che ridere alle brigate, e non di che disputare alle academie; e filosofi e scienziati, che annunziassero publicamente tutta la filosofia essere un sogno, tutta la scienza un vaneggiamento, verrebbero mandati a divertire su le scene, e non a dottoreggiare dalle catedre.

Sì, adunque, noi applichiamo quella legge alle *cose*, ma non perciò la *trasportiamo fuori delle relazioni* del nostro spirito, ove queste parole s'intendano nel senso del linguaggio commune. Perocchè trasportare una cosa fuori delle relazioni del nostro spirito, vorrebbe dire escluderla affatto dalla nostra mente, in guisa da non poterne più avere nessun concetto di nessuna sorte, da non poterla più pensare in nessun modo. O può egli mai darsi un pensiero, un concetto qualsiasi di qualsiasi cosa *fuori d'ogni relazione del nostro spirito?* O che altro mai può essere il pensiero, il concetto, se non una relazione del nostro spirito con la cosa pensata o concepita?

Che se invece s'intendono quelle parole a tenore del criticismo, nel senso che sia quella, secondo un'altra frase del gergo kantiano, una legge *regolativa*, e non *costitutiva*, cioè che valga per l'ordine del *pensiero*, ma non per l'ordine dell'*essere*; che serva a farci *pensare* le cose in un certo modo, ma non ad *apprenderle* nella loro realtà; e che per conseguente tutta la nostra cognizione sia meramente suggettiva, talchè ci resti interdetta assolutamente ogni notizia delle cose in sè stesse: allora sarebbe certamente un *abuso* il trasportar quella legge *fuori delle relazioni del nostro spirito;* ma sarebbe un abuso assai peggiore lo stabilire come legge naturale dell'intelletto la negazione stessa della conoscenza. Perocchè conoscere le cose quali noi ce le rappresentiamo, e non già quali sono nella loro realtà, è un conoscere le nostre idee e non già le cose; ossia è una cognizione che non è cognizione di nulla. E che bella legge *regolativa* dell'intelletto umano sarebbe quella, che gli imponesse la necessità di *riguardare le cose come sustanze e qualità;* ma insieme gli prescrivesse la *regola* di riguardare sustanze e qualità, non come *cose* della natura, bensì come fantasmi dell'imaginazione! ossia non come cose che noi pensiamo inquanto esse esistono, bensì come cose che non esistono se non inquanto noi le pensiamo! Sarebbe una *regola* da guidare naturalmente l'intelletto, non alla verità, ma alla menzogna; non alla realtà, ma all'illusione; non alla conoscenza, ma all'ignoranza assoluta!

Digitized by Google

253. Rimane l'altra clausula dell'*esperienza possibile,* che è un altro intercalare kantiano. Ma che vuol mai dire? La legge naturale, onde l'intelletto riguarda le cose come sustanze e qualità, deve applicarsi evidentemente a quell'ordine di cose, ove ha luogo la distinzione di qualità e di sustanza. Or quel-l'ordine abbraccia tutte quante le classi delle cose reali, cioè degli enti ch'esistono in natura e compongono il mondo: li enti inorganici ed organici, i viventi vegetali e animali e spirituali. Tutte queste classi di enti o cose reali sono comprese nella sfera dell'*esperienza possibile;* perchè li oggetti che possono cadere sotto l'esperienza, sono i sensibili; e sensibile è ogni ente che fa parte del mondo, inquantochè la sua esistenza non ci può esser nota (essere *data,* come dicono oggidì), se non mediante l'apprensione del senso, esterno o interno. Dunque non esce fuori, ma sta dentro della *sfera dell'esperienza possibile* il nostro intelletto, quando applica spontaneamente quella legge a tutti li enti dell'universo.

O vuol forse dire il criticismo, che si trasporta la legge fuori della sfera dell'esperienza possibile, perchè sotto l'esperienza possono cadere le qualità, e non le sustanze? Vano ripiego! Perocchè:

a) Si dicono e sono *sperimentali* non solamente le sensazioni o percezioni, con cui si apprendono immediatamente i sensibili; ma anche i concetti che si derivano mediatamente dall'esperienza, inquanto l'intelletto per via di osservazione e riflessione, di astrazione e generalizzazione dei fatti sensibili, ne trae idee e nozioni che non cadono più sotto i sensi. Tutte le *leggi* propriamente dette, fisiche, chimiche, biologiche, antropologiche.... sono sperimentali, perchè si fondano nell'esperienza, ma non già perchè si percepiscano con la vista o l'udito o il tatto..... Come leggi sono nozioni astratte e universali; e quindi opera dell'intelletto e non del senso. Ne segue forse che la loro applicazione si *trasporti fuori della sfera dell'esperienza possibile?* E così il concetto di sustanza non è certamente un dato del senso, ma un portato dell'intelletto; e le cose a cui si applica sono quelle stesse, a cui s'applicano le leggi fisiche, chimiche, biologiche: sono i corpi, le piante, li animali, li uomini.... Dunque se stanno nella sfera nell'esperienza queste leggi, vi sta pure quel concetto.

b) I concetti di *sustanza* e *qualità* si riferiscono e si applicano alle stesse cose. In ciascun corpo, come in ciascun vegetale e animale, distinguiamo sempre le qualità che ineriscono

Digitized by Google

alla sua sustanza, e la sustanza che unifica e sostenta le sue qualità. Ma questa cognizione non concerne le cose inquanto ci vengono date immediatamente, primitivamente dall'esperienza o dal senso; poichè nella percezione non si apprende nè qualità distinta dalla sustanza, nè sustanza distinta dalla qualità, ma si apprendono le cose nel loro essere concreto e reale, quali esistono in natura, cioè le cose insieme con le loro qualità, le sustanze co' loro modi: non si percepiscono colori, figure, pesi.... ma corpi colorati, figurati, pesanti. Ogni distinzione fra cose e qualità, fra sustanze e modi, implica sempre un certo grado di riflessione e astrazione, che è atto dell'intelletto e non del senso. Dunque i concetti di sustanza e qualità oggettivamente riguardano le stesse cose reali, e suggettivamente appartengono alla stessa funzione mentale; e per conseguente o escono fuori della sfera dell'esperienza possibile così le qualità come le sustanze, o nè le une, nè le altre.

e) La legge che ci fa riguardare le cose come sustanze e qualità, ha il suo fondamento più saldo ed inconcusso nella esperienza interna, nella coscienza di noi stessi. L'idea di un suggetto, che sussiste uno ed identico fra la moltiplicità e varietà de' suoi stati, attivi e passivi, l'attingiamo dalla coscienza del nostro essere proprio, se non assai prima, certo assai meglio che dall'osservazione delle cose esteriori a noi. E in questa coscienza, come *fatto sperimentale* apprendiamo direttamente l'io concreto e reale, un suggetto variamente modificato; e come *concetto sperimentale* (cioè derivato dai dati dell'esperienza) discerniamo il suggetto permanente da' suoi modi transitorj, ossia la sustanza dell'io dalle sue qualità, da' suoi atti di sentire, pensare, volere.... Rispetto a noi stessi adunque, più ancora che rispetto agli altri enti, l'applicazione dei concetti di sustanza e qualità è pienamente legitima; e non solo non esce, ma non potrebbe giammai uscire dalla sfera dell'esperienza possibile; perchè la sfera dell'esperienza è contenuta in quella della coscienza; ed è tanto impossibile all'io d'uscire dalla sfera della coscienza, quanto d'*uscire fuori di sè stesso*. E fra la sustanza e le qualità, rispetto a noi ancor più che rispetto agli altri enti, corre il parallelismo già notato. Come *date* dalla esperienza, cioè apprese dal senso, non si distinguono punto e van confuse insieme; e come *derivate* dall'esperienza, ossia concepite dall'intelletto, o è sperimentale tanto l'una quanto le altre, o non sono nè queste, nè quella.

Digitized by Google

254. Vi ha bensì qualche divario fra esse, ma di tutt'altra specie. In primo luogo, il concetto di sustanza è schiettamente intellettuale, non è suscettivo di alcuna imagine che in qualche modo lo *figuri,* lo rappresenti alla fantasia; laddove il concetto, se non di tutte, di moltissime qualità, principalmente di quelle a cui si suol ricorrere per contraporle alla sustanza, è intellettuale bensì, ma associato con qualche rappresentazione *figurativa,* che lo rende anche visibile, per così dire, alla fantasia; onde avviene facilmente di scambiare il concetto co 'l fantasma, e di credere che non s'ha idea della sustanza, perchè non se può formare un'imagine; ma che invece s'intendono benissimo le qualità, perchè posson mentalmente rappresentarsi con qualche imagine. E quanti, non solo del vulgo, ma fra li stessi scienziati e filosofi (massime della scuola inglese, da Locke e Hume a Stuart Mill e Bain e Spencer), confundono le idee dell'intelletto con le figure dell'imaginazione! e negano le idee universali, perchè non si danno imagini se non particolari! e van dicendo che non si può *concepire* Dio e l'anima, il dovere e la virtu, ecc. perchè non si possono *imaginare!* E lo stesso Kant, con tutta la potenza del suo ingegno speculativo, con tutta la sua critica della ragion pura, riesce insomma alla conclusione medesima; perchè posto il principio che tutta la cognizione è chiusa nei limiti dell'esperienza possibile, cioè nella sfera dei fenomeni sensibili, vien diflato alla conseguenza, che non si può conoscere se non ciò che si può sentire e imaginare, o in linguaggio più chiaro e tondo, se non ciò che si può vedere e toccare.

Or questa dottrina è smentita proprio da quell'esperienza, che tanto più si vanta in teoria, quanto meno si rispetta in pratica. Perocchè se c'è verità psicologicamente e logicamente *innegabile,* si è questo fatto: Vi sono idee così evidenti per sè stesse, così necessarie ed essenziali allo spirito umano, che da parecchie scuole e per lungo tempo si reputarono *innate;* e pure non sono in alcun modo *imaginabili:* per es., l'idea dell'essere, del vero, del bene, del giusto.... Ed all'opposto, vi sono cose che s'imaginano con gran facilità ed in forme svariatissime, e pure non sono *intelligibili:* per es., le divinità mitologiche di tanti popoli, antichi e moderni.

Ed in secondo luogo, della sustanza non abbiamo se non un concetto generico, anzi generalissimo, la cui nota commune è l'*essere* o l'*esistenza,* cioè la categoria primaria; e la nota propria è l'*in sè* e *non in altro,* cioè ancora una delle principali categorie. Qualunque specificazione anche larghissima della

Digitized by Google

sustanza bisogna desumerla da' suoi modi. Delle qualità invece o dei fenomeni abbiamo concetti specifici, anzi specialissimi, onde ricaviamo tutte le determinazioni più concrete e particolari, con cui si possono distinguere e definire e conoscere le cose. Ora non solamente il vulgo per difetto di cultura, ma anche certe scuole filosofiche per vizio di sistema, ignorano o disconoscono il valore di quei concetti e principj supremi, che sono li *universali* per eccellenza, i *primi* così nell'ordine reale dell'essere come nell'ordine ideale del pensiero, li *intelligibili per sè,* cioè per evidenza diretta e immediata; e restringono la sfera della cognizione e del sapere nel giro dei fenomeni, ossia delle cose quali appariscono a' nostri sensi, cioè delle apparenze suggettive e individuali, che per loro sono tutto, tutto l'esistente e tutto il conoscibile. Così i sofisti e li epicurei nell'èra antica, i nominalisti nella media, i sensisti e i positivisti nella moderna, in virtù del loro *pregiudizio* o presupposto arbitrario, che unica fonte della cognizione è il senso, unico oggetto il sensibile, unico criterio la sensazione, giunsero prestamente a conchiudere, che dunque li universali in genere e le sustanze in ispecialità, sono cose imaginarie e chimeriche, *flatus vocis, entia rationis,* idee complesse, cioè fattizie e fittizie, semplici nomi convenzionali.... e che invece le cose veramente reali e realmente vere, le sole esistenti e sussistenti nel mondo, sono le sensazioni proprie di ciascun individuo. E Kant? Da una parte egli distrugge quel sensismo grossolano ed abjetto, che è la negazione formale d'ogni scienza e d'ogni conoscenza, inquanto egli ammette, non che per l'intelletto, eziandio pe 'l senso *elementi puri* o *forme* e *leggi a priori,* universali e necessarie; ma dall'altra riedifica una nuova specie di sensismo, inquanto toglie ogni valore conoscitivo a quelli elementi o forme o leggi *a priori,* per attribuirlo tutto esclusivamente all'esperienza, cioè al fenomeno, cioè al senso.

255. Ma ritorniamo al testo della *Critique,* la quale a provar l'*abuso* da lei denunciato arreca quell'argumento, che è l'achille del criticismo: per l'*esperienza possibile,* dic'ella, « tout phé« nomène que nous distinguons, se rapporte à un groupe de « phénomènes formant à son égard un sujet d'inhérence, une « substance. Ce sujet, cette substance, est susceptible de géné« ralisation: de là la catégorie » (1). Se questo è l'*uso* che dee

(1) Ibid

Digitized by Google

farsi di quella tal *legge dell'intelletto*, a me sembra, in verità, assai preferibile il nostro *abuso*. Di qual *esperienza* si tratta? Del *fatto sperimentale*, ossia della percezione sensitiva? Ma al senso è affatto estranea ed impossibile la distinzione tra *fenomeno* e *sustanza; percepire un suggetto d'inerenza* tanto varrebbe quanto vedere l'invisibile o sentire l'insensibile. Ovvero del *concetto sperimentale*, cioè del concetto che per via di riflessione ed astrazione e generalizzazione si ricava dall'esperienza? Ma un concetto che prende un fenomeno per sustanza, è un concetto assurdo; poichè equivale a concepire come sustanza, ciò che pur si concepisce come negazione formale della sustanza. Se poi dovesse intendersi, che il fenomeno stesso *si rapporta ad un gruppo di fenomeni* come sua sustanza, peggio che mai. O che nuova razza di mito sarebbe un *fenomeno*, che se ne va tutto da sè a cercare e riporre il suo *suggetto d'inerenza* in altri fenomeni, i quali a loro volta hanno lo stesso stessissimo bisogno d'un suggetto d'inerenza per poter esistere?

Nè il ripiego del *gruppo* rimedia nulla. Si aggruppino quanti *zeri* si voglia, non s'avrà mai un'*unità*; dall'aggruppare *nonenti* finchè si voglia, non si caverà mai un *ente*. E poichè fenomeno è la negazione di sustanza, e viceversa; sarà sempre così assurdo il trasformare in sustanza un *gruppo di fenomeni*, come un fenomeno solo. Dunque il *suggetto* che noi generalizziamo nel concetto di *sustanza*, non è nè può esser un fenomeno, nè un gruppo di fenomeni; ma è propriamente quel *suggetto d'inerenza*, che è implicito essenzialmente nel concetto stesso di fenomeno.

E v'è implicito doppiamente, cioè tanto a prendere il fenomeno in senso *oggettivo*, quanto in senso *suggettivo*.

Oggettivamente i fenomeni sono le qualità delle cose. Ora una qualità può dirsi anche, in certo modo, il suggetto d'inerenza di qualche altra, che si considera come qualità d'una qualità: *bianco, rosso, verde* come qualità del *colore*; il *colore* come qualità della *figura* o superficie, ecc. Ma poichè l'essenza della qualità si è d'essere *qualità di qualche cosa*; e però la sua esistenza non è possibile se non come *inerenza ad un suggetto*; è evidente che questo suggetto, ove sia anch'esso una qualità, ne richiede un altro; e se l'altro sia parimente qualitativo, ne presuppone ancora un altro, e così via; talchè bisogna alla per fine ammettere o l'assurdità del *processo all'infinito*, o la realtà di una sustanza, cioè d'una cosa sussistente in sè, e non in un'altra.

Digitized by Google

Suggettivamente poi i fenomeni sono, come ora si chiamano, li stati dell'io. Ora ciascuno di tali stati può anche dirsi, benchè impropriamente, il *suggetto di inerenza* di qualche altro, che si riguarda come stato d'uno stato: il *piacere* come stato del *sentimento*, e il sentimento come stato della *coscienza*, ecc. Ma l'essenza di tutti quanti li stati psichici si è d'essere *stati di qualcuno*; onde nessuno di essi può esistere se non come *inerente ad un suggetto*. Egli è però evidente, che se questo suggetto sia anch'esso uno *stato*, ne richiederà un altro, e poi un altro.... finchè si cade di nuovo, senza via possibile di scampo, nella necessità di ammettere o il *processo all'infinito negli stati di coscienza*, o la sustanzialità di un io che sia il suggetto reale di tutti, cioè una sustanza esistente in sè e per sè, non già in altro e per altro.

E queste due tesi con le loro dimostrazioni possono ridursi in una più generale, che le comprende ambedue, accennata già implicitamente da Aristotele (1), ed esposta con piena evidenza dal Bertini (2). I fenomeni sono le apparizioni delle cose. L'apparizione involge necessariamente due termini: un oggetto che apparisce, ed un suggetto a cui apparisce. Quindi i fenomeni son cose che intanto esistono, inquanto esiste qualcuno che le vede, le ode, le tocca, le sente, le imagina, le pensa.... Or bene, cotesto qualcuno che cos'è? È anch'esso un fenomeno, come pretende il criticismo? E allora nè anch'esso può esistere, se non inquanto esiste qualcun altro, a cui esso apparisca. E siccome quest'altro deve necessariamente sottostare alla stessa condizione, alla stessa legge, che costituisce la sua medesima essenza; ne segue evidentemente che l'esistenza degli *oggetti-fenomeni* è subordinata per necessità assoluta all'esistenza di *suggetti-sustanze*; o in altri termini, che se non esistono sustanze, non possono esistere fenomeni; dacchè l'esistenza de' fenomeni ha per condizione essenziale l'esistenza delle sustanze.

256. Dopo spiegata, nel modo che s'è veduto, la genesi dell'idea di sustanza, la *Critique* tira di nuovo in campo l'*abuso* che se ne fa da chi ammette la realtà delle sustanze; poichè, ripiglia essa, « prendre l'idée abstraite qu'ainsi nous nous formons, et la poser en chose réelle, hors de l'entendement,

(1) Metaphys., lib. IV, cap. 6.
(2) Schiarimenti su la controversia fra lo spiritualismo e il materialismo.

Digitized by Google

« l'usage légitime de nos concepts ne le permet pas. Dès qu'on « les sort de l'ordre des relations, ils sont suspendus dans le « vide » (1). Ma ci son davvero uomini, i quali prendano le loro *idee astratte* per *cose reali* esistenti *fuori del nostro intelletto?* Dico *uomini*, e non filosofi; perchè, come s'è veduto, nelle scuole di filosofia moderna è anzi in gran voga la dottrina, che *le cose reali* non esistono *fuori del nostro intelletto*, se non inquanto noi *oggettiviamo, localizziamo, projettiamo nello spazio le nostre idee*, o peggio ancora, le nostre percezioni e sensazioni: dottrina che la *Critique* non dovea già condannare come *abuso* del dogmatismo o della filosofia ingenua, vulgare; ma invece esaltare e celebrare come la più grande e gloriosa scoperta del suo criticismo, del suo fenomenismo. Il quale, se non per bocca sua, certo per bocca di suoi maestri e confratelli, che hanno lo scilinguagnolo men frenato, nega apertamente la realtà oggettiva del mondo, cioè l'esistenza di qualsiasi ente reale *fuori del nostro intelletto* o del nostro cervello; e quindi spiega la credenza del senso commune come un'illusion naturale, che appunto ci fa *prendere le nostre idee* o percezioni e sensazioni *per cose reali* esistenti *fuori di noi*. A sè pertanto od a' suoi dee la *Critique* imputare quello strano *abuso;* chè fuori della sua scuola non troverà mai un uomo capace di trasportare le proprie idee fuori di sè, e scambiarle a dirittura con le cose reali; o se pur ce n'è qualcuno, non lo troverà mica frá i reputati filosofi nè grandi nè piccoli, sibbene fra i giudicati mentecatti.

L'idea di sustanza, stando pure alla teoria della *Critique*, ce la formiamo per *astrazione* e *generalizzazione* come tutte le idee generali, come le idee di *uomo, animale, vivente, corpo, spirito*.... Ma appunto perchè *astratte*, queste idee presuppongono le cose *concrete*, da cui *si astraggono;* e però l'esistenza di tali idee presuppone l'esistenza di tali cose, ossia devono prima esistere le cose concrete, perchè possano poi esistere le idee astratte. Se non esistessero *uomini* in carne e in ossa, che noi percepiamo nella loro concreta realtà per via di esperienza, non avremmo giammai potuto formarci l'idea astratta di *uomo*. E così dicasi delle altre. Ma dov'è mai l'idiota, che *prenda* la sua *idea di uomo* per l'*uomo reale?* cioè che trasporti fuori del suo cervello l'idea ch'egli ha dell'uomo? E creda su 'l serio che quell'idea sia ciascuno degli individui umani, che

(1) Ibid.

Digitized by Google

popolano la terra? creda, insomma, la sua *idea di uomo* esser quella che dà l'esistenza reale agli uomini; talchè li uomini non esistano nel mondo, se non perchè ed inquanto egli s'è formata l'idea di uomo nella sua mente?

Oh! non occorreva, in fede mia, un'ammonizione del criticismo, nè nuovo nè vecchio, a farci sapere che l'*uso legitimo de' nostri concetti non permette* una tale pazzia. L'uso legitimo de' concetti, mi pare, sta tutto nel concepire *le cose quali sono*, ossia riprodurle nella nostra mente quali sono nella loro natura. E per conseguente la legge dell'uso legitimo de' nostri concetti prescrive di concepire come esistente in altro, ciò che realmente non esiste fuorchè in altro; e di concepire come esistente in sè, ciò che realmente esiste in sè. E però in virtù di questa legge noi concepiamo i fenomeni come inerenti alle sustanze, e le sustanze come sussistenti per sè stesse. Ed ancora, in virtù della legge medesima, si rende manifesta l'assurdità del concepire i fenomeni come sustanze, e del negare l'esistenza reale delle sustanze per ridurre tutta la realtà nei fenomeni. Questo sì che è *abuso* de' nostri concetti, perchè è un concepire le cose quali non sono; è un figurarsi che le cose sono ciò che realmente non sono, o non sono ciò che realmente sono.

Su 'l criticismo adunque ricade meritamente l'accusa di *tirar via* i concetti *dall'ordine delle relazioni*, e lasciarli *sospesi nel vuoto*. Perocchè i concetti di fenomeno e di sustanza sono correlativi; onde il concepire i fenomeni senza la sustanza è propriamente un segregare il concetto di fenomeno dall'ordine essenziale delle sue relazioni, per camparlo in aria, ossia *nel vuoto*; laddove il concepire i fenomeni come qualità delle sustanze, e le sustanze come suggetti dei fenomeni, è un mantenere i concetti degli uni e delle altre nell'ordine vero e reale delle loro relazioni, ed un riconoscere all'esistenza di queste e di quelli il fondamento stesso che loro pose la natura.

257. Ma la *Critique*, convien ora ricordarcene, s'era proposto d'impugnare la deduzione kantiana della *cosa in sè* dal fenomeno, in due modi: logicamente ed ontologicamente. Abbiam mostrato che cosa valga la sua ragione logica; resta che saggiamo l'ontologica.

Esordisce così: « Le concept d'un être suprême, dit Kant, en « conclusion dernière de sa critique de la *preuve ontologique*, « est une idée très-utile à beaucoup d'égard; mais précisément « parce qu'il n'est qu'une idée, il est tout-à-fait incapable d'é-

Digitized by Google

« tendre à lui seul notre connaissance par rapport à ce qui « existe. Il ne peut même pas nous instruire davantage quant « à sa possibilité » (1). Veramente, se Kant non avesse avuto altro da opporre contro la *prova ontologica* dell'esistenza di Dio, i sostenitori di quella prova avrebbero potuto lasciar *passare* tranquillamente la sua objezione, senza darsene un pensiero al mondo. *Il concetto dell'Ente supremo non è che un'idea:* oh! in grazia, vi ha forse de' concetti i quali sono *più che idee?* Sarei ben curioso di vederli; chè dovrebbero essere qualche cosa di affatto nuovo e originale! Fin quì s'era sempre pensato e creduto, che in virtù del principio d'identità, ogni cosa è quel che è, e non altro. E siccome *concetto* e *idea* in tutti i dizionarj filosofici, salvo il platonico, sono pretti sinonimi; dire che *un concetto* come tale *non è che un'idea,* equivale semplicemente a dire che un concetto è un concetto, o che un'idea è un'idea: proposizione così evidente come il principio stesso d'identità, e così applicabile al concetto di *Ente supremo* come a qualsiasi altro. I concetti di *sole, terra, uomo, corpo, moto, circolo, virtù....* sono forse altro che idee? Forsechè il concetto del *sole* non è soltanto l'idea del *sole,* ma è il *sole* stesso?.... Se dunque valesse l'argumento kantiano pe 'l concetto di *Ente supremo,* varrebbe egualmente per ogni altro concetto senza eccezione; e si potrebbe, si dovrebbe discorrere così: Il concetto del *sole*..∴ appunto perchè *non è che un'idea,* è inetto ad estendere per sè solo la nostra conoscenza reale. — Sicuro! e poi? dunque ad estendere la conoscenza delle cose reali non occorre d'averne i concetti? e si hanno da *conoscere* le cose reali senza *concepirle?* o si hanno da concepire in modo che i loro concetti sieno tutt'altro che le loro idee?

No, il vizio della famosa *prova ontologica* non consiste già nell'essere il concetto di Ente supremo un'idea, e nulla più (chè a tal patto tutte le prove possibili d'ogni specie possibile in ogni materia possibile sarebbero inevitabilmente sofismi); ma consiste bensì nel dedurre *a priori l'esistenza* dell'Ente supremo dal suo *concetto.* Ed il raziocinio è fallace, perchè ripone la ragion della *sua esistenza* nel *nostro concetto;* vale a dire che il suo costrutto dimostrativo è questo: Io penso un Ente supremo; dunque egli esiste; — ovvero: L'ente supremo esiste, perchè io lo penso. — Ora un'argumentazione simile potrà garbare alla logica di un certo idealismo di certe scuole; ma per

(1) Ibid.

Digitized by Google

fermo non appagherà mai la logica della ragione umana (1). La quale sa troppo bene come a provar che un ente esiste in realtà, ci vuol altro che un nostro concetto o una nostra idea!

258. Vediamo ora come la *Critique* rivolga a pro della sua tesi l'argumento kantiano: « Le concept d'un être en soi, disons-« nous pareillement avec une variante, est une idée qui serait « utile, si des idées morales quelconques en dépendaient; ce « qui n'est point: mais, utile ou non, précisément parce qu'il « n'est qu'une idée, il est tout à fait incapable d'étendre à lui « seul notre connaissance par rapport à ce qui existe, non pas « même à ce qui est possible » (2). A me, in verità, fa stupore

(1) E benchè proposta e sostenuta da un gran teologo, S. Anselmo, la *prova ontologica* non appagò punto la ragione di S. Tomaso. Il quale in poche linee ne fece una critica, che val meglio di quante ne fecero altri, Kant compreso, in molte pagine. La questione allora si trattava sotto il titolo: *Utrum Deum esse sit per se notum.* E l'argumento affermativo di S. Anselmo vien esposto da S. Tomaso così:

« 2. Illa dicuntur esse per se nota, quae statim cognitis ter-« minis cognoscuntur: quod Philosophus attribuit primis de-« monstrationis principiis in I *Poster*. Scito enim quid est *totum* « et quid *pars*, statim scitur quod *omne totum majus est sua* « *parte*. Sed intellecto quid significet hoc nomen, *Deus*, statim « habetur quod *Deus est*. Significatur enim hoc nomine *id quo* « *majus cogitari non potest*. Majus autem est quod est in re « et intellectu, quam quod est in intellectu tantum. Unde cum « intellecto hoc nomine *Deus*, statim sit in intellectu, sequitur « etiam quod sit in re: ergo Deum esse est per se notum.

Ecco ora la sua risposta:

« Ad secundum dicendum, quod forte ille qui audit hoc nomen, « *Deus*, non intelligit significari *aliquid, quo majus cogitari non* « *possit*, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam « quod quilibet intelligat hoc nomine, *Deus*, significari hoc quod « dicitur, scilicet *illud quo majus cogitari non potest;* non ta-« men propter hoc sequitur quod intelligat, id quod significatur « per nomen esse in rerum natura, sed in apprehensione intel-« lectus tantum » (cioè dal concetto d'una cosa ne segue bensì la sua *esistenza ideale*, nella mente nostra, ma non già la sua *esistenza reale*, nella natura). « Nec potest argui quod sit in re, « nisi daretur quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non « potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse ». Summ. Th., p. I, q. II, art. I. — V. anche Cont. Gent., I, c. 10-11; De Verit., q. X, art. 12; De Potent., q. VII, art. 2, ad. 11.

(2) Pag. 376-77.

Digitized by Google

come la *Critique*, così nobilmente e costantemente sollecita di mantenere e assodare la realtà, l'efficacia dell'ordine morale, asserisca quì con tanta franchezza che *nessuna idea morale* dipende dall'*idea di un ente in sè*; e come anzi non si avveda, che dall'esistenza di *enti in sè* dipende assolutamente non solo qualche idea morale, ma il principio stesso e il fondamento dell'esistenza, della possibilità di tutto l'ordine morale. Perocchè quest'ordine è costituito e governato dalla *legge morale*; e l'esistenza di questa legge implica e presuppone l'esistenza, non che di uno, sibben di due *enti in sè*: a) del *legislatore* che deve darla; b) del *suddito* che deve eseguirla.

Ora il legislatore non può esser altri che l'Ente supremo o assoluto, Dio. Ma se Dio non esiste come *ente in sè*, non esiste punto; giacchè dire ch'egli esiste in noi come idea o concetto della nostra mente, vuol dire ch'esistiamo noi, che esiste la nostra idea o il nostro concetto, ma non mica che esiste Dio. Dunque abolito Dio, non v'è più legislatore dell'ordine morale; e per conseguente non v'è più legge morale. Resta bensì quella che chiamano *morale senza Dio*, che è quanto dire *legge senza legislatore*, cioè una morale senza autorità, senza forza obligatoria, senz'alcuna sanzione; una morale che ciascuno si foggia a suo talento, e l'adatta a' suoi interessi, l'accommoda a' suoi piaceri, la subordina alle sue passioni; una morale insomma, che è la negazione espressa ed assoluta di ogni moralità. Tacio dell'altra così detta *morale autonoma* o *indipendente*, che è farina del medesimo sacco; poichè vien a dire, in buon vulgare, che la legge morale non è imposta da Dio all'uomo, ma che l'uomo stesso ha la bontà o la dabbenaggine di darla a sè medesimo. Ora tanto è che un ente dia a sè stesso la legge della sua vita, quanto ch'egli si dia da per sè l'esistenza (1). Ed un ente che dà l'esistenza a sè stesso, è proprio eminentemente degno di esser digerito da quella *nuova scienza*, che ha stomaco sì delicato da non poter tolerare l'idea di un Ente assoluto!

Il suddito poi non può esser altri che l'uomo (parlando del *nostro mondo*, e non di altri, se pur ve n'ha), ossia la persona umana, l'anima spirituale e libera. Ma se l'uomo non esiste come *ente in sè*, ed è invece, come ogni altra cosa del mondo sensibile, un *gruppo di fenomeni*, che non esiste fuorchè nella sensazione o percezione o rappresentazione che ne ha un altro: ne segue evidentemente che nessun uomo esiste; perchè l'individuo

(1) V. n. 204, pag. 518-9.

Digitized by Google

A non esiste se non nell'imaginazione di B; nè l'individuo B se non nell'imaginazione di C.... E così tutti e singoli li uomini non esistono se non a condizione che esista qualcuno o qualche cosa, che non esiste punto; dunque la loro esistenza è impossibile. Ma annientato l'uomo, è chiaro che non c'è più anima, nè spirito, nè coscienza; e quindi non più personalità, nè libertà, nè immortalità.... tutte cose che si risolvono in mito, sogno, o allucinazione. Resterà ancora, se vuolsi, quell'altra roba da carnevale o da comedia, che chiamasi *psicologia senz'anima*, sorella germana della *morale senza Dio* o della *legge senza legislatore*; ma l'una val l'altra: e come tolta la sussistenza di Dio, non c'è più nessuno che possa prescrivere una legge morale; così tolta la sussistenza dell'anima o della persona umana, non c'è più nessuno che possa osservarla. E che bellezza d'una legge morale sia quella, che nessuno può intimare, ed a cui nessuno può obedire, ognuno se 'l vede.

259. L'ultima parte poi dell'objezione della *Critique*, se può correre come argumento *ad hominem* contro di Kant, non serve punto a stabilire un ragguaglio fra la *prova ontologica* dell'esistenza di Dio, e la prova psicologica e fisica dell'esistenza di *cose in sè* o sustanze. Questa non procede già come quella, ma tutto all'opposto. Non dice: Noi pensiamo la sustanza, dunque essa esiste; ovvero: La sustanza esiste, perchè noi la pensiamo. Ma dice: Noi cominciamo ad apprendere per esperienza immediata o percezione sensitiva le cose nella loro concreta realtà; poi mediante l'osservazione e la riflessione, esterna ed interna, distinguiamo in esse certe qualità essenziali e costanti, da certe altre accidentali e variabili; indi proseguendo a riflettere ed osservare veniamo a riconoscere, che la natura commune delle qualità si è d'esistere non in sè, ma in altro; non come enti che hanno una sussistenza propria, ma come modi o fenomeni di qualche ente a cui appartengono, e di cui partecipano l'esistenza. Così la nozione stessa dell'*esistere in altro* è immediatamente associata con la nozione dell'*esistere in sè*; talchè non possiamo formare il concetto di qualità senza formare insieme il concetto di sustanza. È dunque tanto reale e sperimentale l'uno, quanto l'altro; giacchè tutti e due sono attinti ad una sola e stessa fonte, con un solo e stesso procedimento; e v'ha tra loro quell'intimo nesso, che unisce il condizionato con la sua condizione. Dunque non è già il nostro *concetto* di sustanza, che ci dà la ragione dell'*esistere* le sustanze; ma è l'esi-

Digitized by Google

stenza delle sustanze, che ci dà la ragione del nostro concetto di sustanza. Non esiste già la sustanza, perchè noi la pensiamo; ma la pensiamo, perchè esiste.

A trovare pertanto un'analogia fra la tesi dell'esistenza delle sustanze e quella dell'esistenza di Dio, non è già da cercarsi nella *prova ontologica*, ma bensì nella *cosmologica*. Perocchè siccome quanto a Dio si argumenta dall'*esse ab alio* l'*esse a se*; quanto alle sustanze si argumenta dall'*esse in alio* l'*esse in se*. Là è l'esistenza stessa degli enti contingenti, che dimostra l'esistenza di un Ente necessario; e quà è lo stesso esistere in altro delle qualità, che dimostra l'esistere in sè delle sustanze. Laonde come in un caso la realtà del mondo finito ha tutta la sua ragion d'essere nella realtà dell'Ente infinito; così nell'altro la realtà del mondo fenomenico ha tutto il suo fondamento nella realtà degli enti sustanziali.

VII. *

ILLUSIONISMO E FENOMENISMO.

260. *La Critique Philosophique*, che non è certamente disposta ad andare fino alle estreme conseguenze del subjettivismo, crede però ch'esse non sono imputabili al fenomenismo in sè stesso, bensì alla falsa interpretazione che altri ne ha data. Tal è il tema del suo articolo: *Du double sens du terme de phénoménisme* (1). Esaminiamolo.

« La méthode phénoméniste.... est sujette à une fausse inter-« prétation, qui en altère complétement l'idée. La répugnance, « qu'on peut dire assez générale, des philosophes pour cette « méthode, tient à ce qu'ils la confondent encore avec la doc-« trine idéaliste indienne de l'illusion universelle (Maïa), ou, pour « le moins, avec un système de psychologie empirique, suivant « lequel il n'y aurait à considérer dans l'esprit que des impres-« sions et des idées, engendrées, liées par de simples rapports « de fait, et cimentées par l'habitude d'une reproduction dans « un ordre plus ou moins constant. S'il fallait, pour me servir « des termes d'Amiel.... définir l'homme qui pense comme « l'*homme qui rêve*, comme *le lieu des phénomènes variés*, « *dont il est le spectateur malgré lui*; si l'homme arrivé à la

* V. n. 144, pag. 446-7. (1) Ann. 13°, n. 35, — 27 septembre 1884.

Digitized by Google

« connaissance de soi était, ainsi que s'exprime à son tour M. « E. Schérer, le penseur pour qui *la réalité s'est réduite aux « images qui traversent son cerveau, à la conscience de la « conscience et de ses modifications, et, par conséquent, à « l'illusion qui se connaît;* le penseur, en un mot, *qui s'est « reconnu lui-même* PURE EXISTENCE PHÉNOMÉNALE; il est certain « qu'un tel sens donné au phénoménisme est bien fait pour « justifier la révolte du sentiment, outre les objections tirées « des principes qui ont dominé toute l'histoire de la philosophie « depuis Pythagore et Parménide jusqu' à Kant. D'un autre « côte, on doit avouer que la méthode exclusivement analytique « de l'école empiriste, surtout chez Hume et les disciples de « Hume, appliquée aux phénomènes de l'esprit, conduit à des « résultats qui diffèrent *logiquement* fort peu de l' illusionisme « indien, quant à l'idée qu'ils nous suggérent de l'univers » (1).

Va quì notata, anzitutto, la confessione franca ed aperta, che il fenomenismo di Hume è in effetto un *illusionismo*, cioè una dottrina che nega la realtà d'ogni cognizione e la cognizione d'ogni realtà, e che ragguaglia tutto quanto sapiamo o crediamo del mondo esterno ad una fantasmagoria, ad un sogno. Il che, in buon vulgare, significa, che nel sistema di Hume lo stato naturale della ragione umana è la pazzia; e che i veri filosofi, i veri sapienti, sono i pazzi. Or bene, la *Critique* stessa, che così dichiara implicitamente il sistema di Hume una filosofia da manicomio, celebra pure ad ogni tratto ed esalta Hume sopra quasi tutti i filosofi dell' universo, lo proclama un pensatore profondo, un ragionatore impareggiabile, ecc.

Resta però a vedere, se l'*illusionismo* sia una *falsa interpretazione* del fenomenismo. La *Critique* dice di sì, perchè altrimenti dovrebbe repudiare il fenomenismo stesso, che è l'anima di tutta la sua filosofia. Ma per chiunque non è addetto alla sua scuola, è quella invece la vera e propria interpretazione, che spiega il fenomenismo conforme alla sua natura, e non già conforme al gusto dell'espositore. Le premesse essenziali del fenomenismo sono:

Maggiore: Tutte le cose del mondo non sono altro che fenomeni.

Minore: Tutti i fenomeni non sono altro che fatti suggettivi (modificazioni del senso, rappresentazioni della fantasia, stati della coscienza).

(1) Pag. 129.

Digitized by Google

E la conclusione vien da sè, chiara ed evidente; ed è proprio quello che la *Critique* stessa denominava un *illusionismo*.

261. Qual è dunque l'altra interpretazione ch'essa ci promette? Prima di rivelarcela, essa domanda: « Est-ce bien, « toutefois, la doctrine de la substance qui doit s'imposer au « penseur, qui répugne au principe et aux conséquences d'un « phénoménisme ainsi compris? » (1). Ed io per me rispondo di sì; poichè se l'illusionismo proviene dal ridurre tutte le cose in fenomeni, non c'è altra via da cansarlo che ammettere, oltre i fenomeni come cose suggettive ed apparenti, anche le sustanze come cose oggettive e reali.

Ma la *Critique* non l'intende così, e prosegue: « N'est-il pas « avéré que l'idée de substantialité est la génératrice du pan- « théisme; que le panthéisme et le déterminisme, son invariable « compagnon, exigent la négation de la personnalité et de toute « individualité essentielle; et que cette négation conduit préci- « sément au phénoménisme qu'on voudrait fuir, avec cette « simple différence, moralement insignifiante, que les phéno- « mènes sont dits les produits nécessaires d'un développement « universel, dont chaque individu reçoit la conscience partielle, « en ce très-petit nombre d'éléments assemblés qui composent « son existence éphémère et absolument dépendante? » (2). Adagio. Tutte queste enormezze son generate dall'idea di sustanza, prendendo quest'idea nel senso arbitrario e cavilloso ed assurdo della Spinoza e de' suoi simili, cioè per unità di sustanza, *concedo*; prendendo quest'idea conforme al senso commune, cioè conforme al senso che ha nel pensiero e nel linguaggio universale, *nego*. Idea di sustanza vale idea di realtà sussistente; onde son tante le sustanze, quanti li enti che esistono in sè e per sè, e non in altri e per altri.

Quindi son belle e buone le osservazioni, che la *Critique* séguita a fare su le varie specie e forme di panteismo, generate dall'unità di sustanza; ma escon fuori della nostra questione. La toccano invece le brevi parole, che seggiunge intorno al teismo cristiano (ch'essa chiama con appellazione dispregiativa *monothéisme anthropomorphique*), del quale parla ne' termini seguenti: « Lorsque le monothéisme anthropomorphique a paru « se substituer à l'idée de la substance physique, dans les con- « ceptions des penseurs » .... (3). Che cosa mai sia e possa essere

(1) Ibid. (2) Ibid., pag. 129-130. (3) Pag. 130.

Digitized by Google

un *monoteismo antropomorfico,* che piglia il posto e ruba il mestiere *all'idea della sustanza fisica,* io no 'l so; ma so che teismo cristiano non è di certo.

« Cette doctrine nouvelle a trouvé en face d'elle un système « dont elle n'a jamais entièrement triomphé: c'est celui qui fait « descendre, émaner de la pure Unité première toutes les classes « d'êtres hierarchisées; et ce système est encore une sorte de « substantialisme » (1). Senza dubio; ma come si può mai asserire, che di questo panteism o emanatistico o emanatismo panteistico che voglia dirsi, la *nuova dottrina* (posto che s'intenda il teismo cristiano) non ha mai pienamente trionfato? Prima del concilio di Nicea, quando le formule dei dogmi non erano ancor definite, e fioriva il neoplatonismo nella scuola d'Alessandria, non è maraviglia che parecchi dei Padri greci mescolassero con la nuova dottrina idee neoplatoniche, ed intinte più o meno di emanatismo, di panteismo, come, per es. Origene. Ma dopo del concilio e co 'l prevalere della patristica latina, l'influsso neoplatonico dov'è più? Tutta la gran tradizione ortodossa, capitanata in prima da S. Agostino, e poi da S. Tomaso, trionfò così bene di quel panteismo, che nelle sue scuole e nelle sue *Somme* non ve n'ha più nè anche vestigio; ed a trovarlo bisogna cercarne fra i cabbalisti, li arabi, e li eretici.

262. « Mais, ripiglia la *Critique,* la doctrine de la person« nalitè divine et de la création, en s'alliant avec la métaphy« sique absolutiste de la toute-puissance et de la toute-science, « c'est-à-dire du tout-être et du tout-devenir en l'être su« prème » .... (2). Questo trattato d'*alleanza* della *dottrina della personalità divina e della creazione* con una *metafisica assolutista,* è una scoperta ben degna di quell'*illusionismo,* che scambia la realtà e la storia con le sue fantasie ed i suoi sogni. *Personalità divina* ed *onniscienza, creazione* ed *onnipotenza* sono coppie di termini che s'implicano l'un l'altro, e s'identificano l'uno con l'altro, di guisa che il parlare di un'*alleanza* fra loro equivale a parlare d'un'alleanza, per es., fra il circolo e la circonferenza, fra l'animalità e la sensazione, fra l'umanità e la ragionevolezza. Un Dio senza l'onniscienza e l'onnipotenza è un Dio più o meno ignorante, più o meno impotente, cioè un Dio che non è Dio, un Dio fatto propriamente ad imagine e simiglianza del fenomenismo, a cui piacciono tanto i corpi che non

(1) Ibid. (2) Ibid.

Digitized by Google

sono corpi, li enti che non sono enti.... La *nuova dottrina* pertanto non avea bisogno di *alleanza* con nessuna *metafisica assolutista* per attribuire a Dio l'onnipotenza e l'onniscienza: le bastava la sua tradizione biblica ed evangelica. E quando si diede a giustificare anche razionalmente la sua credenza, non ricorse davvero ad una *metafisica relativista,* cioè ad una metafisica che fa *relativo* tutto l'essere; poichè le parve che l'essere relativo implichi e presupponga necessariamente l'essere assoluto, in virtù di una legge logica ed ontologica così evidente, come quella per cui l'essere secondo implica e presuppone un essere primo, il contingente un necessario, il temporaneo un eterno, il possibile un attuale, l'*ens ab alio* o *ad aliud* un *ens a se* o *ad se,* ecc. Ricorse adunque benissimo ad una *metafisica assolutista,* cioè ad una metafisica che prima e sopra d'ogni ente relativo ammette un *Ente assoluto,* e per conseguenza *onnipotente* ed *onnisciente;* ossia prima e sopra d'ogni cosa ammette Dio, come potenza e sapienza assoluta; giacchè un Dio relativo (potenza limitata, sapienza finita....) si risolve ancora in un Dio che non è Dio, cioè un Dio molto conveniente ad una metafisica atea, ma repugnante affatto ad una metafisica cristiana.

Che poi l'ammettere *onnipotenza* ed *onniscienza* nell'*Ente supremo* sia unire in lui *tout-être et tout-devenir,* distinguo: in senso *causale,* come l'intendeva la nuova dottrina, è verissimo; perchè Dio è realmente la causa prima d'ogni essere e d'ogni divenire: ma in senso *formale,* come l'intende la *Critiquè,* è falsissimo; perchè Dio non è l'*essere,* nè tanto meno il *divenire* di nessun'altra cosa. Un Dio che *è* o *diviene* quà un metallo, colà una pianta, costà un animale, ecc. se non è una bestemia da empio o una goffaggine da idiota, è un'assurdità da far buona compagnia a tutte le altre dell'illusionismo.

Or volete sapere che cos'abbia fatto quella *nuova dottrina* co 'l suo bravo dogma di un Dio creatore, onnipotente ed onnisciente? Essa, la sciagurata! « a elle-même ruiné logiquement « ce que la croyance à la création et à la liberté, à la respon- « sabilité des créatures, apportait de garanties pour la réalité « de l'individuation dans le monde » (1). Vale a dire, che per salvare *logicamente* tutte queste belle cose, *la dottrina della personalità divina* e *della creazione* avrebbe dovuto fare *alleanza* con una *metafisica relativista,* la quale non ammette

(1) Ibid.

Digitized by Google

premesse conforme a ciò che siam venuti osservando a mano a mano; ed il discorso della *Critique* si traduce in quest'altro: — La teologia cristiana ammette la pluralità delle sustanze; ammette in ogni azione delle creature il concorso dell'attività divina e dell'attività loro propria; ed ammette in Dio la precognizione e preordinazione di tutti i fenomeni possibili: dunque la teologia cristiana *riguarda tutti i fenomeni possibili come lo sviluppo temporaneo dell'eterna sustanza del pensiero di Dio*. Se questa conclusione si mette a riscontro con le sue premesse, ne viene un raziocinio di questo bel tipo: — La figura A è un quadrato; dunque è un circolo. — Se invece si prende in sè stessa come semplice proposizione, la è una formula di panteismo così smaccato, che l'imputarlo alla teologia cristiana equivale ad accusarla d'ignorare perfin la prima pagina del catechismo.

264. Dopo questa infelice escursione contro del *monoteismo* cristiano, ritorna la *Critique* a casa sua, e ripiglia la sua rassegna de' sistemi filosofici. Passa infine a spiegare l'origine dell'idea di sustanza: « Question en vérité facile, aujourd'hui que « l'illusion du réalisme des universaux scolastiques est dissipée « pour les philologues et pour la plupart des philosophes » (1). Stando a questa notizia storica, si direbbe che li *universali* fossero una vana fantasticheria degli scolastici, ed il *realismo* la dottrina commune delle scuole. Ma invece nella questione degli universali si trattava del valore delle idee, e perciò della cognizione e della scienza: che è ancora il tema cardinale, massime da Cartesio in poi, di tutta la filosofia. Ed il *realismo* (rigido, assoluto, come deve intendersi quando non gli si aggiunge nessun epiteto) fu la dottrina di una sola scuola, che non ebbe nè molti seguaci, nè lunga durata. E la sua *illusione* fu *dissipata* dalla scolastica stessa, per opera di Abelardo in prima, e poscia di Alberto Magno e Tomaso d'Aquino, cioè della scuola ch'ebbe allora e mantenne poi e riprese vie più oggidì il primato nell'insegnamento della teologia.

Veniamo al punto: « Le fondement de cette idée, le mot même « le dit, est celui qu'énonce d'une manière moins sujette à « équivoques le terme, qu'on croit être plus abstrait, de *sub-* « *stratum* » (2). L'idea di sustanza è astratta; e finora si credea generalmente che per trovare il fondamento di un astratto si dovesse cercarlo in un concreto. Bisogna però dire che sia anche

(1) Pag. 133. (2) Ibid.

Digitized by Google

questa un'*illusione*, da cui venne a liberarci il fenomenismo; e, che anzi un'idea astratta debba avere il suo fondamento in un'altra più astratta ancora.

« Si ce n'était pas cela, on devrait parler d'*essence*, non de « *substance* » (1). E fatto sta che si parla communissimamente di essenza per sustanza. Nei trattati di teologia e filosofia scolastica si comincia a parlare della sustanza con l'avvertenza espressa e formale, che spesso è sinonimo di essenza (2). E fra i varj termini che usa il Forcellini per equivalenti di *substantia*, il primo è appunto *essentia*.

« Mais une essence doit être définie, c'est-à dire déterminée « par son genre et sa différence, tandis qu'on a besoin de trouver « dans ce qu'on appelle substance un fond indéterminé, qu'on « se figure capable de porter des déterminations qu'on n'a pas fait « entrer dans sa définition, — cette définition étant impossible » (3). Vale a dire che i *fondatori* dell'idea di sustanza dovettero a un dipresso ragionare così: — Noi tutti parliamo della sustanza; dunque la pensiamo, ossia ne abbiamo l'idea. Ma qual diremo che sia il suo fondamento? Sustanza è, non v'ha dubio, un'idea astratta; dunque dobbiamo cercare il suo fondamento in un'astrazione di grado superiore; poichè è ben inteso che il fondamento d'una cosa non è il suo primo momento, ma l'ultimo; non è la base, ma la cima. E quale sarà? Non può essere l'*essenza*; perchè questo termine, sebbene astrattissimo, significa ancor qualche cosa, richiede una qualche determinazione e definizione. Ma noi per fondamento della sustanza abbiamo invece bisogno di qualche cosa, che sia assolutamente indeterminabile e indefinibile, cioè di un termine che non significhi nulla. Ah! eccolo quì, il termine di *substratum* è proprio il caso nostro. L'idea di puro *substratum* è l'idea di un fondo imaginario, e talmente imaginario, che noi possiamo figurarcelo capacissimo di ricevere anche determinazioni che nessuno gli può dare. Questa è appunto

(1) Ibid.

(2) Basti ricordare un luogo solo di S. Tomaso: « Secundum « Philosophum in V Metaphys., substantia dicitur dupliciter. « Uno modo dicitur substantia *quidditas rei*, quam significat « definitio; secundum quod dicimus quod definitio significat sub- « stantiam rei. Quam quidem substantiam Graeci *ousiam* vo- « cant, quod nos *essentiam* dicere possumus. Alio modo dicitur « substantia subjectum vel suppositum, quod subsistit in genere « substantiae ». Summ. Theol., p. I, q. XXIX, art. 2.

(3) Ibid.

Digitized by Google

l'idea che soddisfa al nostro assunto di dare un buon fondamento all'idea di sustanza; poichè se l'una è astratta, l'altra molto più, essendo ridutta d'astrazione in astrazione a tali estremi, da non rimanerle più nessuna nota nè differenziale nè generica, nessun elemento nè reale nè ideale. È insomma il più bel nulla che possa desiderarsi. Dunque il vero e proprio fondamento dell'idea di sustanza è l'idea di *substratum*. —

265. Cerchiamo ora, ripiglia la *Critique*, il fondamento di quest'altra idea. A dir vero, la ricerca pare a me peggio che inutile. Se il *substratum* è un'idea che non è un'idea, perchè non ha nessuna nota di nessuna sorte; il parlare tuttavia d'un suo fondamento mi sembra una canzonatura. Ciò che è nulla, può forse esser fondato in qualche cosa?

Non è però questa una difficultà per la *Critique;* la quale soggiunge: « Je l'aperçois (il fondamento dell'idea di *substratum*) « immédiatement dans les phénomènes sensibles, qui se montrent « partout ajoutés ou retranchés les uns par rapport aux autres, « en sorte que certains groupes d'entre eux figurent des sujets « (*materia subjecta*) de divers autres plus variables, qui les « modifient en qualité ou en quantité. Et je le trouve, parallè- « lement, dans la pensée et dans le discours, pour lesquels des « objets définis remplissent les fonctions de sujet logique et de « sujet grammatical relativement à d'autres objets variables, « qui caractérisent les premiers ou les modifient à titre d'at- « tributs, de propriétés, de qualités » (1). Non so s'io m'inganno; ma parmi che il primo e vero fondamento dell'idea di *substratum* sia un'idea molto più vulgare, nata non già da speculazioni metafisiche e logiche su i fenomeni sensibili e mentali, ma dalla semplice e grossolana notizia d'un fatto, che anche i bimbi osservano di continuo in sè stessi, e negli oggetti che possono vedere e toccare. Tutti han bisogno di qualche sostegno, di un certo spazio fermo e solido, disteso sotto ad essi, per terra: *Substratus, a, um,* dice il Forcellini, *particip. a substerno, sparso o disteso sotto, o per terra, subtus per solum stratus, humi sparsus, extensus.* Quindi l'idea di *substratum* è empirica, laddove l'idea di *sustanza* è razionale; poichè quella rappresenta un sostegno esterno delle cose, questa invece un sostegno interno; il *sostenuto* è diverso dal suo *substratum;* invece il *sustanziato* è tutt'uno con la sua *sustanza.*

(1) Pag. 133-134.

Digitized by Google

Un piedestallo è il *substratum* d'una colonna, d'una statua, ecc. la cui sustanza è invece il marmo, il bronzo, il legno, di cui son fatte. Che poi il significato primitivo di *substratum* siasi modificato e allargato fino a scambiarsi talvolta con quello di *substantia*, sta bene; ma ciò non toglie la differenza originaria delle due idee.

Quindi l'analisi che fa la *Critique* dell'idea di *substratum* conviene più propriamente all'idea di sustanza. Ma oltre questo difetto, ne ha un altro più grave: non è compiuta nè per i fenomeni d'ordine fisico, nè per quelli d'ordine logico.

a) Rispetto ai primi, essa si ferma ai fenomeni, che *si mostrano aggiunti e sottratti li uni verso li altri;* ed a certi *gruppi di fenomeni,* che *figurano dei suggetti d'altri più variabili, da cui son modificati in qualità o quantità.* Ma se ciò basta alla ragione critica, non basta mica alla ragione umana. La quale osserva inoltre, che tutti i fenomeni, aggruppati o sciolti, modificanti o modificati, sono sempre fenomeni, cioè modi d'essere e d'operare, la cui essenza è di appartenere ad un suggetto sussistente ed operante. Si distinguano pure i fenomeni in quanti ordini di gruppi e grupponi e gruppetti si vogliano; figuri pure il gruppo A di avere il suo suggetto nel gruppo B, e questo in C, D, E.... Ovvero, sia pure il gruppo A modificato dal gruppo B, e modificante il gruppo C.... In ultimo costrutto però il gruppo di fenomeni che *figura* d'essere un *suggetto,* è tuttavia un gruppo di fenomeni come quello che *figura* di appartenergli; ed il gruppo di fenomeni che è modificato da altri, è pur sempre un gruppo di fenomeni come quelli che lo modificano. Laonde come il gruppo A non può stare senz'avere un suo suggetto nel gruppo B, così nè pure il gruppo B senza un suggetto nel gruppo C; e nè anche il gruppo C senza un suggetto nel gruppo D.... e così o s'ha da correre all'infinito, cioè all'assurdo, o s'ha da venire ad un suggetto, che non sia più *figurato* da un gruppo di fenomeni, cioè non sia più *ens in alio,* o *ad aliud,* ma sia *ens in se* o *ad se;* sia un suggetto reale, e non apparente.

b) Rispetto ai secondi, l'analisi della *Critique* non vede altro nel pensiero e nel discorso che *oggetti,* i quali esercitano le *funzioni di suggetto* verso altri oggetti variabili, da cui sono determinati o modificati. Tutto il divario adunque fra i due argumenti si è, che nel primo si tratta di *gruppi di fenomeni,* e nel secondo di *oggetti;* e che quelli *figurano dei suggetti,* questi invece *fanno le funzioni di suggetto.* Sicchè vengon

Digitized by Google

tutti riguardati come personaggi da teatro, che figurano d'essere ciò che non sono, e fanno la parte assegnata loro dal capocomico. Ma la ragione umana non può, non dee fermarsi alle figure o alle funzioni, che i fenomeni e li oggetti possono fare in comedia; e cerca di conoscere che cosa sieno nella realtà della loro natura. E come nel primo caso trova, che i *gruppi di fenomeni* sono appartenenze di suggetti reali o sustanze; così nel secondo trova che li *oggetti* del pensiero e del discorso sono rappresentazioni ed espressioni di oggetti reali o sustanze, e de' loro modi d'essere o d'operare. Perocchè là si tratta di *sustanze prime,* cioè degli individui sussistenti nel mondo con tutte le qualità attive e passive della loro natura; quà invece si tratta di *sustanze seconde,* come diceva Aristotele, ossia dei concetti che noi abbiamo delle sustanze prime. Là si tratta di realtà fisica o entitativa, e quà invece di realtà logica o rappresentativa. Là sono reali le cose inquanto sono conformi alla loro essenza (all'idea creatrice); e quà sono reali i concetti (in largo senso di nozioni e pensieri) inquanto sono conformi alla realtà delle cose. Se dunque là mal si reca l'idea di *substratum* a fondamento dell'idea di sustanza in senso fisico; quà peggio assai la si reca a fondamento dell'idea di sustanza in senso logico.

266. Ed ora seguiamo l'invito della *Critique:* « *Réfléchissons* « un moment à cette loi de l'esprit et des choses » (1). Per lei, come per noi, si parla quì certamente di *legge naturale.* Or bene, per lei la *legge delle cose* è, che i gruppi di fenomeni figurino di essere ciò che non sono: certi gruppi figurino di essere sustanze o suggetti reali dei loro modi, mentre non sono; e certi altri figurino d'essere modi reali de' loro suggetti o delle loro sustanze, mentre non sono: cioè mentre sono tutti della stessa natura fenomenica, ed a tutti essenzialmente repugna tanto l'essere sustanze di certi modi, quanto l'essere modi di certe sustanze. Dunque la *legge delle cose* promulgata dalla *Critique* è falsa e falsaria; perchè non determina ciò che le cose *sono* nella loro natura, ma ciò che *figurano di essere* contro la loro natura.

E parimente, la *legge dello spirito,* secondo la *Critique,* è che li oggetti esercitino le funzioni, ossia faciano la figura di suggetti e attributi li uni verso li altri, mentre non lo sono; e

(1) Ibid.

Digitized by Google

questa relazione mentale di suggetto e attributo figuri d'esser conforme alla relazione reale di sustanza e qualità, mentre non lo è. Dunque anche la *legge dello spirito* predicata dalla *Critique* è falsa e falsaria come la *legge delle cose*. E questa falsificazione, non si dimentichi mai, è colpa della natura stessa dell'uomo, cioè della sua ragion naturale, e non già vizio di certi individui che ragionano male. È la natura umana, è l'umana ragione che falsifica tanto le cose del mondo, quanto i pensieri e le parole dell'uomo; poichè è dessa che ci rappresenta le cose quali non sono, e ci determina a pensarle ed esprimerle quali non sono. Ora, lasciando stare che l'idea d'una natura essenzialmente ingannatrice e d'una ragione naturalmente fallace è un abisso di assurdità senza fondo e senza fine; resta però da risolvere un altro problema assai curioso: Come ha fatto la *Critique* a scoprire un tal inganno della natura, una tal fallacia della ragione? È evidente che chi osa dire: La natura umana è essenzialmente ingannatrice, la ragione umana è naturalmente fallace; — costui vien implicitamente ad annunziarci: La mia natura, la mia ragione non è quella del genere umano, ma è diversa e superiore; io non sono un uomo. — E allora noi abbiamo il diritto, mi pare, di domandargli: Che cosa siete?

Per noi invece, ossia pe 'l genere umano la legge naturale delle cose è, che il mondo consta di sustanze, a cui sono inerenti le loro qualità; e di qualità che sono inerenti alle loro sustanze; onde non v'ha sustanza senza qualità, nè qualità senza sustanza. E la legge naturale dello spirito è, che i suggetti e li attributi, oggetti del pensiero e del discorso, rappresentano le sustanze e le qualiià, enti e fenomeni del mondo; onde intanto il pensiero, come il discorso, è vero, inquanto i suggetti e li attributi riproducono nell'ordine mentale ciò che sono le sustanze e le qualità nell'ordine reale. E la legge delle cose è assoluta, cioè indipendente affatto e dal discorso e dal pensiero e dall'esistenza medesima dell'uomo. La legge dello spirito invece è condizionale, perchè dipende dall'uso che fa l'uomo della propria ragione. Quando egli ragiona bene, la legge è sempre adempita; e quando per difetto o dell'organismo, o della mente, o della volontà è tratto a ragionar male, la legge non può adempirsi, ed egli cade in errore; e l'errore gli è imputabile o no, secondo che è o non è volontario e colpevole.

Voglia un po' il lettore fermarsi a paragonare queste leggi con quelle altre; questa filosofia del senso commune, antica quanto la ragione umana, con quella filosofia dell'idealismo tra-

Digitized by Google

scendentale, nata un secolo fa, da una scuola che si arrogò la missione di abolire il senso commune e riformare la ragion naturale dell'uomo: e poi pronunci pure da qual parte stia la realtà e la verità e la scienza, e da quale invece la mitologia e l'illusione e l'assurdità.

267. Ritorniamo alla *Critique,* la quale dopo d'avere ben riflettuto su la doppia legge dello spirito e delle cose, prosegue: « Nous reconnaîtrons que la relation qui la constitue permet « une altération presque sans limites du sujet, mais non son « évanouissement » (1). Questo linguaggio, in fede mia, starebbe meglio in bocca d'un tedesco che d'un francese; e ricorda qualcuno de' molti tratti nebulosi, tenebrosi, enigmatici, che s'incontrano nelle Critiche kantiane. Io per me confesso di non saper guari cavarne un costrutto, e tiro ad indovinare. Vuol dire, se non erro, che la legge dello spirito e delle cose consiste in una relazione fra suggetto ed attributi; relazione che permette di alterare per via di astrazioni (per esclusione successiva degli attributi?) il suggetto, ma non fino ad annientarlo. E se è così, bisogna pur dire che la *Critique* ha dimenticato il primo articolo del suo credo. Il quale stabilisce, che l'idea di sustanza, spogliata che sia di ogni attributo, si risolve assolutamente in nulla. Ed è anzi questo l'argumento principale, a cui essa ricorre per negare la realtà o l'esistenza della sustanza, e deriderla come cosa affatto illusoria, favolosa, fittizia, assurda, ecc. Ma se è vero che il suggetto non può alterarsi fino al suo annientamento; nè anche la sustanza, per quanto venga spolpata e dissanguata, non *isvanirà* mai del tutto, sarà sempre qualche cosa: e allora come può la *Critique* negarla? E se invece è vero che la pura sustanza, come suggetto senza nessun attributo, è nulla; diventa falsa la legge, che la *Critique* ha quì proposta: e allora come può sostenerla?

« Quand le sujet n'a plus de définition propre, un terme du « rapport disparaît, et, avec ce terme, le rapport lui-même » (2). Ma il termine che sparisce, qual è? Tiriamo anche quì ad indovinare: sarà il termine stesso, che *non ha più definizione propria,* cioè il suggetto. Or bene, anche questa legge è falsa. L'*essere,* per es., è un termine indefinibile, salvochè la *Critique* non sia in grado di rivelarci il suo *genere* e la sua *differenza.* E pure si fanno proposizioni co 'l suggetto *essere,* senza che

(1) Ibid. (2) Ibid.

Digitized by Google

svanisca nessuno dei loro termini, nè la loro relazione: *L'essere esclude il non-essere; L'essere è; Il non-essere non è; L'essere non può non essere; L'essere è anteriore al non-essere*, ecc.

Dal bujo di tali premesse ne sgorga una conclusione, che lo rende più fitto, più pesto che mai: « Le procédé par lequel « s'engendre l'idée du *substratum* pur n'est donc que l'ab- « straction d'un rapport et de l'un des termes de ce rapport, « abstraction et généralisation que suit l'opération réaliste de la « pensée, supposant l'existenee en soi du terme abstrait » (1). Lettor mio, hai tu capito? No? ed io molto meno. La sola cosa, che dopo averci pensato e ripensato su lungamente e tediosamente, mi sembra fino ad un certo punto di averne raccapezzato, si è, che il pensiero è *realista* in certa sua operazione; che questa operazione da realista consiste nel *seguitare* una certa *astrazione* (ometto la *generalizzazione*, per non imbrogliare vie più e peggio la matassa); e che questo *seguitamento* consiste nel *supporre l'esistenza in sè del termine astratto*. Lettore, cominci ormai a capire? Poco? ed io pochissimo. Tuttavia anche il pochissimo è pur qualche cosa; e parmi che sia questo: Il pensiero opera da realista, inquanto attribuisce un'esistenza reale a ciò, ch'egli stesso ha spogliato d'ogni esistenza. E poichè il pensiero fa una simile operazione naturalmente, e non già arbitrariamente (chè in tutto questo discorso trattasi di leggi naturali, e non di abusi individuali); la sola cosa chiara e lampante che spicca fuori da tante tenebre, si è, che lo stato naturale del pensiero, ossia della ragione umana, è l'allucinazione, ossia una specie di demenza. Ed ora, lettor mio, hai capito? Anche troppo? ed io troppissimo.

Non mi tratterrò ad esaminare l'enumerazione che fa poi la *Critique* delle varie forme di *realismo*, cioè di pazzia, ond'è affetta la ragione umana. Ci basti il sapere che le sono tre. Nella prima la *sustanza-nulla* diventa *sustanza materiale* o *materia* in genere; nella seconda, *sustanza spirituale*; e nella terza, *volontà* o *appetito*. E così vien ribadita la sentenza, che quella pazzia è davvero naturale, e perciò universale; dacchè nessuna classe d'uomini, nessuna scuola di filosofi ne va immune. Quindi, se non altro, ci è tolto ogni motivo di lamentazione; giacchè infine come siam matti noi, così son matti tutti li altri: matti i materialisti non meno degli spiritualisti; anzi per esser dichiarati matti non occorre nè pur di professare formalmente il ma-

(1) Ibid.

Digitized by Google

terialismo o lo spiritualismo: basta soltanto adoperare i sustantivi *materia* e *spirito*, o li aggettivi *materiale* e *spirituale*; dacchè non si possono usare questi termini senz'aver in mente le idee corrispettive; e le idee di materia e spirito, o di sustanza materiale e spirituale sono, ripete solennemente la *Critique, productions de la mythologie métaphysique* (1), cioè del *pensiero realista*, cioè della ragione umana naturalmente allucinata.

268. Finalmente dopo tante digressioni la *Critique* s'è ricordata del suo tema, e viene ad esporci la vera interpretazione del fenomenismo, ossia a spiegarci « la méthode phénoméniste « en un sens non seulement différent des théories de l'illusion « universelle, ... mais même entièrement opposé » (2). Ed annunzia la sua tesi in questi termini: « Le phénoménisme est « éminemment une doctrine des réalités » (3). Lodato il cielo! noi non cerchiamo altro; e se la *Critique* mantiene la parola, e ci prova che il fenomenismo è semplicemente (chè dell'*eminentemente* non abbiam mestieri, e lo lasciamo a lei di buon grado) *una dottrina della realtà*, viva sicura che torneremo ad essere fenomenisti zelanti, ardenti non meno di lei. Udiamola:

« Il y a trois modes ou plutôt trois degrés de la réalité pour « la vraie méthode phénoméniste; et le dernier seul achève « dans l'ésprit l'idée, la seule idée vraiment intelligible et défi- « nissable de ce qui est parfaitement réel » (4). La promessa è più che magnifica: in luogo di una realtà che a noi basta, essa ce ne offre e regala tre. Veramente cadrebbe quì il nostro proverbio: troppa grazia! Ma lasciamolo stare; chè in questo caso nè anche il soverchio potrebbe mai rompere il coperchio.

« Le premier degré se compose des phénomènes eux-mêmes, « considérés jusqu'à l'extrême limite de la distinction et de la « division possible des objets de forme externe ou de nature « interne, susceptibles d'être représentés dans la conscience » (5). Ahimè! cominciamo assai male. Il primo grado della realtà è definito in termini, che pajono scelti e accozzati e accumulati e gonfiati a bella posta per ottenebrarlo. Chiamare *primo grado* di realtà quello che si estende *fino all'estremo limite della distinzione e divisione possibile degli oggetti*, parmi un curiosissimo esempio di antilogia. Egli è un primo, che non lascia più luogo ad un secondo; poichè contiene, non che tutto il reale, ma tutto il possibile.

(1) Ibid. (2) Pag. 136. (3) Ibid. (4) Ibid. (5) Ibid.

Digitized by Google

Sceverata però la definizione da quella clausula così turgida, e così vuota, il suo costrutto si è, che il primo grado della realtà comprende tutti i fenomeni, esterni ed interni, capaci d'*essere rappresentati nella coscienza*. Ma ecco un altro enigma. Che cos'è l'*essere rappresentato nella coscienza?* Vuol dire esser sentito? percepito? imaginato? pensato? inteso? conosciuto? Un oggetto sotto tutte queste forme può dirsi in certa guisa *rappresentato nella coscienza;* onde quest' ultima frase si direbbe fabricata espressamente per una nuova confusione delle lingue. Il vecchio linguaggio nella sua *naïveté* distingueva le cose sensibili (oggetti del senso) dalle cose intelligibili (oggetti dell'intelletto); e delle prime diceva che se n'ha sensazione o percezione o fantasma; delle seconde invece, che se n'ha concetto o idea. Linguaggio che al nuovo tribunale del criticismo aveva il torto imperdonabile di significare quel che dovea dire, ed esser capito da tutti. Venne dunque scommunicato, e gli fu sustituita la *rappresentazione nella coscienza,* che ha il merito di essere così eminentemente ambigua e sibillina da poter ognuno tirarla a significare tutto e nulla, a piacer suo. Mi sembra tuttavja, che questa clausula non aggiunga nessun elemento specifico, essenziale alla formula del fenomenismo; o che almanco possa darsele per equivalente qualche termine d'uso commune fra i parlanti una lingua vulgare, come *sensazione* o *percezione*. Quindi ridutta la formula in termini più brevi e più chiari, potremo dire che il primo grado della realtà, a tenore del fenomenismo, si compone di tutti i fenomeni sensibili, esterni ed interni.

Ciò posto, *distinguo:* intesa nel senso del realismo o sustanzialismo antico, la formula è vera; perchè allora i fenomeni son riguardati come qualità, attive e passive, di enti reali, cioè di sustanze materiali o spirituali, e però partecipi della realtà stessa de' loro suggetti. All'opposto, intesa nel senso dell'idealismo o fenomenismo moderno, la formula è falsa; perchè allora i fenomeni tutti quanti, esterni ed interni, attivi e passivi, *figurano d'essere ciò che non sono,* cioè sono apparenze suggettive, a cui non corrisponde nessuna realtà oggettiva in natura: apparenze così poco reali, come quelle che si hanno nel sogno o nel delirio.

Ma che? Tutto al contrario, soggiunge la *Critique;* quei bravi fenomeni « sont éminemment réels, et ne souffrent pas même « l'opposition de l'illusoire, étant pris en eux-mêmes » (1). Lettor

(1) Ibid.

Digitized by Google

mio, ti diverti a udir filosofare in questo tono? Sì? beato te! che hai una fortuna veramente rara e peregrina. Io te l'invidio, massime quì dove ne avrei tanto bisogno. Ma convien fare di necessità virtù, e buono o mal grado seguitare la controversia. Sono adunque eminentemente reali i fenomeni *presi in sè stessi.* Ora i fenomeni sono *apparizioni, rappresentazioni,* cioè rapporti di qualche cosa *che* apparisce o si rappresenta, con qualche cosa *a cui* apparisce o si rappresenta; e quindi intanto sono reali, in quanto è reale la cosa che fa e la cosa che riceve la apparizione o rappresentazione. Ma *prendere i fenomeni in sè stessi* vale prendere in sè stessi quei rapporti, cioè prescindere dai loro termini, considerarli fuori delle cose reali di cui esprimono qualche azione o passione, considerarli sotto forma di pure astrazioni, ossia segregati da ogni condizione di realtà. Dunque il dire che *sono eminentemente reali i fenomeni,* inquanto son *presi in sè stessi,* equivale propriamente a dire, che sono eminentemevte reali, inquanto sono assolutamente privi di ogni realtà! E questa, sì, che è davvero l'*abstraction d'un rapport,* una *opération réaliste,* una *production de la mythologie métaphysique!* e fatta, non mica dal pensiero umano, ma dalla ragione critica, la quale pretende di salvare la realtà dopo d'averla distrutta, e di trovare la realtà dove appunto ella sa che non è e non può essere, perchè ella stessa ve l'ha annichilata.

A conferma della realtà *eminente* dei fenomeni aggiungeva la *Critique,* che essi *non soffrono nè pure l'opposizione dell'illusorio.* Quì poi ha tutte le ragioni del mondo. Siccome i fenomeni, conciati a modo suo, sono tutti *eminentemente,* assolutamente *illusorj,* gli è chiaro che l'opposizione dell'illusorio non è più possibile. Ed infatti, l'opporre che qualche cosa *è una illusione,* equivale ad opporre che *non è una realtà,* cioè presuppone necessariamente una differenza fra l'illusorio ed il reale: differenza che non può più sussistere, ove tutto sia egualmente illusorio, e nulla reale.

269. Ma per la *Critique* non è questa certamente la ragione dell'assoluta realtà dei fenomeni; ed è invece quest'altra: « Puisqu'ils sont les propres éléments ultimes de tout ce qu'il « est jamais possible de qualifier comme tombant sous la repré- « sentation et de réellement donné à ce titre » (1). Questa prova

(1) Ibid.

Digitized by Google

anzitutto non prova nulla, perchè è una petizione di principio: ripete semplicemente la tesi, che i fenomeni vanno *fino all'estremo limite della distinzione e divisione possibile degli oggetti*. E non prova poi nulla, perchè è falsa come la sua tesi. Riduciamola in termini un poco più umani. Prima riduzione: *Tout ce qu'il est jamais possible de qualifier comme tombant sous la représentation*, vuol dire tutto il *rappresentabile;* ed il *réellement donné à ce titre*, è il *rappresentato*. Seconda riduzione: *Tombant sous la représentation*, cioè rappresentabile, vuol dire *sensibile;* e *réellement donné a ce titre*, cioè rappresentato, vale *sentito*. Quindi il discorso della *Critique* si traduce così: — I fenomeni sono eminentemente, assolutamente reali, perchè sono li elementi ultimi di ogni cosa sensibile e sentita. — Ma questo è un *realismo* così esorbitante da scandalizzare fieramente i realisti del senso commune e della filosofia vulgare. Perocchè il senso commune ha sempre distinto le sensazioni normali, regolari dell'uomo sano e vegliante, da quelle degli ubriachi, dei dormienti, dei deliranti, dei mentecatti, ecc.; ed ha tenuto e tiene per reali le prime, ma per illusorie le altre. E la filosofia vulgare a questa distinzione, su la scorta di Aristotele, ne aggiunge un'altra: distingue i sensibili *proprj* dai *communi;* e se non ammette illusioni nei primi, le ammette però negli altri. All'incontro il fenomenismo, che è venuto al mondo a bella posta per distruggere il realismo ingenuo e tradizionale, a cui dà superbamente la taccia d'essere una specie di mitologia, appunto perchè crede reali i fenomeni inquanto manifestano le qualità degli enti reali o delle sustanze; il fenomenismo dichiara eminentemente reali i fenomeni tutti, senza distinzione o eccezione alcuna, tutti dal primo fino all'ultimo possibile, così quelli *tombant sous la représentation* dell'uomo sano come dell'infermo, del dotto come dell'idiota, del desto come del dormiente, ecc. È una cuccagna universale. Non più dubj, non più timori, non più pericoli d'ingannarsi circa la realtà del fenomeni *tombant sous la représentation*: sono tutti così assolutamente reali, che un'illusione qualsiasi non è nè anche possibile!

Ma è egli possibile che la *Critique*, in nome d'una filosofia raffinata e soprafina, tutta intesa a guarire dalle sue illusioni naturali il genere umano, voglia sostenere una tal enormità, di cui si vergognerebbe il più ingenuo fanciullo? No, di sicuro. Conviene adunque interpretare le sue parole in un altro senso. Ma quale? Sarà, credo io, questo: che i fenomeni sono tutti

Digitized by Google

reali suggettivamente, vale a dire come stati della coscienza, come fatti psicologici, come modificazioni attive e passive dell'io nel sentire, percepire, imaginarsi, rappresentarsi qualche cosa. Ed in questo senso è verissimo che tutti i fenomeni sono egualmente reali; poichè le sensazioni e rappresentazioni, che hanno i bambini e le donniciuole, i febricitanti, i sognanti, li itterici, i maniaci, i furiosi.... sono fatti psicologicamente così reali, come quelle che hanno li astronomi, i fisici, i chimici, i fisiologi a tenore della loro scienza. Se non che con questa interpretazione la *Critique* non iscampa da Scilla che per rompere in Cariddi; non evita un'assurdità che per cadere in un'altra. Perocchè nella presente controversia fra realismo e idealismo, fra sustanzialismo e fenomenismo, si tratta di realtà oggettiva e non di realtà suggettiva; si tratta di realtà fisica delle cose e non di realtà psicologica delle sensazioni o rappresentazioni. La questione è: se il mondo con tutti i suoi enti e fenomeni esista realmente in sè, o esista solo mentalmente in noi; se esista prima e fuori e senza delle rappresentazioni che noi ne abbiamo, o esista soltanto in esse e per esse. Quindi il rispondere che il mondo ha un'esistenza realmente oggettiva, perchè tutti i fenomeni hanno un'esistenza realmente suggettiva; sarebbe assai piu e peggio d'una *ignoratio elenchi:* sarebbe un prendere a gabbo e la disputa e i disputanti.

O crede forse la *Critique* d'aver giustificata la sua definizione del primo grado di realtà, aggiungendo al *tombant sous la représentation et réellement donné à ce titre,* quest'altra spiegazione: « C'est-à-dire donné de la seule manière dont quelque « chose puisse être connue? » (1). Ma è una spiegazione che non ispiega nulla. Traduciamola in lingua commune. Quando essa dice che *la seule manière dont quelque chose puisse être connue,* si è di *tomber sous la représentation,* o d'essere *réellement donné à ce titre,* o *représenté dans la conscience,* vuol dire insomma che la prima condizione per poter conoscere un oggetto qualsiasi, è di percepirlo (se è un sensibile), o di concepirlo (se è un intelligibile). E questa non è veramente una scoperta del fenomenismo moderno; giacchè i primi putti che vennero al mondo, sapevano anche prima di poterlo esprimere in termini grammaticalmente corretti, che non si può conoscere una cosa se prima non s'è o percepita co' sensi o concepita nella mente. Ed a chi avesse loro domandato, se non potreb-

(1) Ibid.

Digitized by Google

bero conoscere qualche cosa senza percepirla o concepirla in niun modo, avrebbero senza dubio risposto con una di quelle smorfie, onde si vendicano così prontamente di chi li vuol canzonare. Tutta l'innovazione del fenomenismo consiste, per questo rispetto, nell'aver offuscato, intenebrato un fatto così semplice e primitivo, con quelle frasi di colore sì oscuro e di suono sì arcano, che a tanti e tanti lettori fanno irosamente esclamare: — Se questo è il linguaggio filosofico, segno è che la filosofia parla o scrive per non farsi capire; e vada dunque a cercarsi uditor o lettor fra gente, che si diletti d'udire o di leggere per non capir nulla. —

Del resto, dato e concesso quel fatto arcinotissimo, la questione rimane ancora intatta ed intiera; perchè rimane sempre da determinare il valore delle percezioni e dei concetti, ossia delle famose *rappresentazioni*. Le cose esistono soltanto perchè e come noi ce le rappresentiamo; ovvero noi ce le rappresentiamo perchè e come esistono? Le nostre percezioni e i nostri concetti sono imagini o riproduzioni interne delle cose; ovvero le cose sono produzioni o projezioni esterne delle nostre percezioni e de' nostri concetti? Quì sta tutta la questione del realismo; e siccome questo punto non è nè anche toccato nella definizione del primo grado di realtà; o è toccato in guisa da ridurre tutta la realtà a rappresentazioni, a stati di coscienza, a fatti meramente suggettivi; ne segue infine, che il primo grado della realtà è la negazione espressa e formale della realtà che è in questione.

270. Passiamo al secondo: « Le second degré de la réalité « à définir par la méthode phénoméniste, résulte de la formation « des groupes de phénomènes, et des fonctions qui les assem- « blent en dépendance les uns des autres, soit qu'il s'agisse « des groupes naturels et des fonctions naturelles ramenables « à la perception empirique, soit des groupes et fonctions con- « stitués par la nature et l'opération de l'esprit » (1). Vediamo primieramente d'intendere la differenza, che il fenomenismo stabilisce fra il primo ed il secondo grado della realtà. La realtà di primo grado consiste nei *fenomeni*, e la realtà di secondo grado nei *gruppi di fenomeni*. Quindi per mantenere la differenza tra i *fenomeni* del primo grado e i *gruppi di fenomeni* del secondo, bisogna prendere il *fenomeno* per contraposto del

(1) Ibid.

Digitized by Google

gruppo di fenomeni; vale a dire che il primo grado consta di fenomeni non ancora composti in gruppi, di fenomeni sgruppati, snodati, sgranati, sciolti, singoli, isolati, ecc. È dunque una differenza che tradutta in termini communi suona così: Il primo grado di realtà consiste nei fenomeni semplici, ed il secondo nei fenomeni complessi.

Or bene, quest'ordine di gradazione, che il *metodo fenomenista* prescrive, è tutto il rovescio di quello *tombant sous la représentation* o *donné à ce titre,* tanto nella realtà oggettiva o naturale, quanto nella realtà suggettiva o mentale. I *primi* a *cadere* o esser *dati nella rappresentazione,* non sono i fenomeni semplici, ma i complessi (i gruppi di fenomeni); cioè i primi oggetti da noi percepiti non sono li elementi disgregati, isolati, o semplici dei corpi, ma i corpi stessi così composti e complessi come esistono nel mondo. E poichè all'ordine delle cose rappresentate corrisponde quello delle loro rappresentazioni; non v'ha dubio che le prime a formarsi nella coscienza non sono le rappresentazioni semplici, ma le complesse; cioè i primi concetti che la mente nostra si forma, sono complessi e non semplici, come sono complessi e non semplici i primi oggetti che la percezione le dà a concepire. Pertanto, a rigor di termine, i fenomeni semplici non possono essere nè i primi, nè i secondi, nè i terzi.... a *cadere sotto la rappresentazione,* o essere *dati nella rappresentazione;* perchè nessuna cosa può cadervi o esservi data se non quale esiste in natura; e nella natura inquanto sensibile non esiste nulla di semplice, ma tutto è complesso, in gradi e modi svariatissimi, ma sempre complesso. I fenomeni semplici non sono *dati* a noi per impressione di oggetti naturali, ma sono trovati da noi per via d'analisi ed astrazione riflessiva.

Quanto poi al valore intrinseco di questo secondo grado della realtà, è manifesto che non può essere diverso essenzialmente dal primo. Se sono reali i singoli fenomeni, saranno anche reali i gruppi di fenomeni; e se no, no. Sieno poi spiccioli o aggruppati i fenomeni, la questione della loro realtà è sempre la stessa, come l'abbiam formulata pocanzi. Hanno essi una realtà puramente suggettiva? e allora il fenomenismo è un vero e proprio illusionismo. O hanno invece una realtà anche oggettiva? e allora il fenomenismo è un bello e buono sustanzialismo. In ambedue i casi, tutta la grande impresa e la grande riforma del fenomenismo si risolve in un mutamento di nomi. Nel primo, in luogo di chiamare il mondo tutto un'illusione, vuole opporre

Digitized by Google

all'illusione la realtà, mentre questa realtà è perfettamente identica con quell'illusione. E nel secondo, in luogo di dividere li enti in sustanze e fenomeni, vuole chiamar fenomeni li enti tutti, mentre poi contrapone ai fenomeni che sono fenomeni, altri fenomeni che non sono fenomeni, ma sustanze.

La *Critique* però propone un'altra differenza, e più rilevante, fra il primo ed il secondo grado di realtà. Ed eccola: « C'est à « ce second degré qu'apparaît la distinction du réel et de l'illu- « soire, et que se pose la question du vrai et du faux » (1). E quì abbiamo un altro saggio dell'arte, che la *Critique* ha davvero eminentemente appresa da Kant e dalla sua scuola: l'arte di avviluppare e arruffare e ingarbugliare le cose più facili e chiare, in tali giri e rigiri di frasi da convertirle in enigmi.

La distinzione del reale e dell'illusorio *apparisce:* a chi, di grazia? Finora si credeva e si diceva, che le *distinzioni* non sono già cose che *appariscano,* ma sono operazioni che si fanno da un suggetto intelligente. Il che vale tanto più per una *distinzione del reale e dell'illusorio,* la quale implica un giudizio su la natura delle cose; ed il giudizio è l'atto di una mente, e non l'*apparizione* di una cosa. Il senso più ovvio della proposizione, che co 'l formarsi i gruppi di fenomeni *apparisce la distinzione del reale e dell'illusorio,* sarebbe questo: che certi gruppi di fenomeni nella loro formazione risultano marcati o bollati con l'etichetta di COSE REALI, ed altri invece con quella di COSE ILLUSORIE. Allora, sì, potrebbe in certo modo annunziarsi che *la distinzione.... apparisce.* E dico tuttavia *in certo modo,* perchè con tutto quell'apparire di marche o bolli la distinzione non sarebbe mai fatta, finchè non venisse qualcuno capace di leggerla e di capirla.

Similmente, *la questione del vero e del falso si pone:* ma, in grazia, da chi? da sè stessa? E a chi? a sè stessa? Non vorrà mica dire, che certi gruppi di fenomeni si formino con una marca di dubio, o con un bollo d'interrogazione, appiccandosi addosso l'etichetta: COSE VERE, o COSE FALSE? Dai tempi d'Aristotele, per lo meno, in poi si credeva e si diceva universalmente, che *la questione del vero e del falso* non concerne le cose; poichè in sè stesse sono tutte quel che sono, e nessuna è quel che non è, o non è quel che è; ossia metafisicamente son tutte vere, e nessuna è falsa: ma concerne i giudizj che noi faciamo delle cose, siccome quelli che son veri o falsi, secondochè sono, o no, con-

(1) Ibid.

Digitized by Google

formi alla natura o realtà delle cose; cioè veri, quando affermano essere le cose quel che sono, o non essere quel che non sono; falsi, all'opposto, quando affermano essere le cose quel che non sono, o non essere quel che sono. Ma anche questo linguaggio avea pe 'l fenomenismo un vizio intolerabile: era così piano e liscio, così chiaro e lampante da riuscire intelligibile a chi che sia. Bisognava dunque correggerlo, riformarlo, cioè tradurlo in una specie di logogrifo o di sciarada, talchè meritasse un premio (come sogliono promettere oggidì parecchi giornali) chi giungesse a indovinarlo. Ed ecco *apparire la distinzione* del reale e dell'illusorio, ecco *porsi la questione* del vero e del falso, quasi che distinzioni e questioni fossero figuranti teatrali, a cui spettano le funzioni di apparire e scomparire, porsi quà e levarsi di là, secondo le esigenze della scena. E ricordiamoci bene, che questa non è *mitologia metafisica,* oibò! non è figlia del *pensiero realista,* cioè allucinato, come quello di Aristotele, di S. Tomaso, ecc., ma è filosofia scientifica, pura e schietta, genuina e rigorosa, ed eminentemente reale!

271. Ci ammonisce da ultimo la *Critique,* che quella distinzione *apparisce* e cotesta questione *si pone* « par rapport aux « modes de combinaison des phénomènes dans la représentation « et pour la réflexion » (1). Cerchiamo di decifrare quest'altro indovinello. La *Critique* avea testè distribuito i *gruppi di fenomeni* in due classi: li uni naturali, cioè esterni; li altri mentali, cioè interni. Ed aveva soggiunto, che l'apparire della distinzione, come il porsi della questione, avviene *à ce second degré* della realtà, che comprende insieme i gruppi naturali ed i gruppi mentali de' fenomeni. Ma l'ultima clausula sembra escludere i primi, ed includere soltanto i secondi; poichè dichiara apparire la distinzione e porsi la questione *relativamente ai modi di combinazione dei fenomeni nella rappresentazione e per la riflessione.* E vuol dire, se non m'inganno, relativamente ai gruppi mentali de' fenomeni, e non ai gruppi naturali. E allora la realtà di secondo grado non sarebbe più che una realtà meramente suggettiva; onde verrebbe confermata la nostra illazione precedente, che fenomenismo ed illusionismo è tutt'uno. Che se invece la *Critique* intende di ammettere anche quì, come di sopra, i gruppi naturali di fenomeni, e di attribuir loro un'esistenza propria, indipendente dall' esistenza che abbiano o non

(1) Ibid.

Digitized by Google

abbiano *dans la représentation;* allora la realtà di secondo grado sarebbe una realtà veramente oggettiva, sustanziale; e però ne verrebbe ribadita l'altra nostra illazione, che fenomenismo e sustanzialismo è la stessa cosa.

Ancor un'osservazione su questo articolo. Quando la *Critique* ci annunziava l'*apparire* della distinzione ed il *porsi* della questione, io le domandava: a chi? Dovea ben dirlo, se le premeva di farsi capire. Ma o lo lascia sottinteso, o l'accenna vagamente co 'l termine troppo ambiguo di *rappresentazione*. Ora la rappresentazione in senso attivo spetta ai fenomeni che la fanno; ed in senso passivo, all'intelligenza o coscienza che la riceve. Nel primo senso verrebbesi a dire, che i fenomeni si rappresentano a sè stessi: e certo non è questo che s' intende la *Critique*. Resta dunque il secondo, che è un altro imbroglio. Perocchè rappresentazione, intelligenza, coscienza non son cose sussistenti da per sè, ma sono atti, potenze, stati di un suggetto, cioè del suggetto umano, dell'anima o dello spirito che voglia dirsi. Ora il fenomenismo negando le sustanze, non fa eccezione alcuna nè anche pe 'l suggetto umano; e quindi riduce lo spirito o l'anima e tutto l'uomo, siccome ogni altro ente, ad un *gruppo di fenomeni*. E poichè i gruppi di fenomeni sono pur sempre e solo fenomeni; ed i fenomeni non esistono se non inquanto son *dati nella rappresentazione,* cioè sentiti, percepiti, o pensati da un suggetto animale o spirituale; ne segue che anche il gruppo di fenomeni, in cui consiste l'anima o lo spirito, non esiste se non inquanto è *dato in un'altra rappresentazione,* cioè non esiste se non nella rappresentazione che ne ha un altro suggetto, anima o spirito. Ma il secondo suggetto è della stessa natura del primo; dunque non esiste se non nella rappresentazione che ne ha un terzo suggetto. Ed il terzo non esiste se non in un quarto, ed il quarto se non in un quinto.... all'infinito. Il gioco è curioso, in verità. Ecco: non esiste Tizio se non nella rappresentazione di Cajo, nè Cajo se non nella rappresentazione di Sempronio, nè Sempronio se non nella rappresentazione di Lucio, e via discorrendo. Or questo processo all'infinito implica evidentemente la negazione dell'esistenza o della realtà vera e propria di ogni suggetto, e per conseguente di ogni rappresentazione; poichè nessuna rappresentazione è possibile senza qualche suggetto, e nessun suggetto è possibile senza qualche rappresentazione: vale a dire che l'esistenza della rappresentazione dipende da quella del suggetto, e l'esistenza del suggetto da quella della rappresentazione. È il più bello, cioè il più brutto circolo vizioso

Digitized by Google

che possa imaginarsi; e che serve soltanto a mostrare, come nel fenomenismo sia impossibile tanto la rappresentazione quanto il suggetto, dacchè l'uno e l'altra dovrebbe esistere prima di poter esistere.

Un tal sistema di cose tutte dipendenti da altre, senza nessuna che sia indipendente da tutte; di cose tutte relative, senza nessuna che sia assoluta; mi richiama un po' alla mente un trattatello di mitologia, ch'ebbi alle mani nella mia fanciullezza come *testo* per non so più che scuola. Ivi si parlava del curioso sistema d'astronomia mitologica, a cui erano devotissimi certi popoli più o men primitivi, i quali alla domanda: Chi è che sostiene la terra? rispondevano: Un gigante. E il gigante? un piedestallo. E il piédestallo? un grosso elefante. E l'elefante? una grossissima tartaruga (1). E con la tartaruga l'affare era finito. Ora il fenomenismo, che accusa di mitologia la metafisica d'Aristotele e di tutta la scuola aristotelica, è proprio una filosofia mitologica, sorella germana di quell'astronomia favolosa. La realtà è un gruppo di fenomeni, A; il quale non esiste fuorchè nella rappresentazione d'un altro gruppo di fenomeni, B; nè B senza un altro, C; nè C senza un altro, D.... E lì o quì bisogna fermarsi: il sistema filosofico-mitologico-fenomenista non va più oltre. Il gruppo B, o C, o D è la sua tartaruga, su cui posa ben ferma e salda la terra, ossia la realtà tutta quanta. Che se poi non gli desse l'animo di fermarsi in un certo gruppo di fenomeni, e s'appigliasse invece al partito di ballottare la realtà da un gruppo all'altro senza fine; allora la sua teorica si ragguaglierebbe meglio a quella d'un sistema di zoologia, che intendesse di spiegare l'origine della gallina con la sua nascita dall'uovo, e l'origine dell'uovo con la sua nascita dalla gallina; e poi conchiudesse che un tal procedere di gallina in uovo e d'uovo in gallina, non avendo limite fisso, può commodamente continuarsi all'infinito; sicchè non accadrà giammai che venga a mancare nè la gallina per l'uovo, nè l'uovo per la gallina.

Dì, lettor mio, a te basta per fondamento della realtà la tartaruga, cioè un gruppo di fenomeni? o il ballottamento perpetuo fra la gallina e l'uovo, cioè fra un gruppo di fenomeni ed un altro? Puoi tu concepire l'universo come un gruppo di

(1) Locke in due luoghi dell'Essai sur l'Entendement humain (liv. II, chap. XIII, § 19; e chap. XXIII, § 2), fa menzione di questa favola dell'elefante e della tartaruga, ch'egli attribuisce ad un *filosofo indiano!*

Digitized by Google

gruppi di cose, che esistano solo in altre e per altre, senza qualcuna che esista in sè e per sè? O come una serie di serie di cose tutte condizionate, senza qualcuna che sia loro condizione? No? Ed io nemmeno. Hai però a sapere, che se per uscire da questi labirinti fenomenisti, noi crediamo di dover dare alla terra un sostegno, che non abbia bisogno anch'esso di piedestallo per essere sostenuto; ed ammettere o un primo uovo che non sia nato da una gallina, o una prima gallina che non sia nata da un uovo: se cioè noi crediamo di dover affermare, oltre i fenomeni esistenti *in alio,* le sustanze esistenti *in se;* ed oltre le sustanze che sono enti *ab alio* (finiti, dipendenti), un Ente che sia *Ens a se* (infinito, assoluto); oh! guaj a noi! Il fenomenismo c'intima la sua sentenza, che noi rompiamo i confini della filosofia reale, che trapassiamo il campo della scienza positiva, e che insomma ci trasformiamo in mitologizzanti. Che ti fanno, lettor mio, queste grida? nè freddo nè caldo? Ed anche a me, nè caldo nè freddo. Si sarebbero mai sgomentati li scolari d'Aristotele a udir la loro metafisica tacciata di mitologia dagli astronomi della tartaruga, o dai zoologi dell' uovo-gallina? No, eh? Faciamo noi dunque altretanto verso il nuovo fenomenismo, il quale co' suoi gruppi di fenomeni è un *quid simile* della vecchia astronomia con la sua tartaruga, e della vecchia zoologia con le sue ova-galline.

272. Ci resta ancor da imparare il terzo grado della realtà, che dev'essere il grado *eminentissimo,* poichè il primo era già *eminente.* E la *Critique* se ne sbriga in poche parole: « Le « troisième degré de la réalité se rapporte à l'identité ou per- « manence des groupes et fonctions de phénomènes, soit aux « lois de variation réglée et de reproduction, par lesquelles cette « identité ou permanence est assurée dans l'ordre des choses » (1). Ma se l'*ordine delle cose* non ha altro da assicurare la sua identità o permanenza che la teoria del fenomenismo, mi sta fresco! E anzitutto, di qual *ordine delle cose* si tratta? Di quello, senza dubio, che *risulta* dall'*identità* o *permanenza dei gruppi* (lasciamo star le *funzioni* per non ingarbugliare ancor più la questione) *di fenomeni.* Or bene, o si ragguaglia l'identità e permanenza dei gruppi di fenomeni all'*ordine delle cose,* inteso come l'intende il senso commune e la filosofia ingenua, cioè come ordine reale delle cose reali, come ordine naturale delle

(1) Ibid.

Digitized by Google

cose naturali: cose ed ordine che sussistono nel mondo indipendentemente da noi e da ogni nostra rappresentazione; ed allora il terzo grado della realtà ammesso dal fenomenismo non è altro che la pura e semplice realtà affermata dal *sustanzialismo*. O invece si ragguaglia l'ordine delle cose alla identità e permanenza dei gruppi di fenomeni, intesa come l'intende il fenomenismo, cioè come identità o permanenza suggettiva di fenomeni suggettivi, come permanenza o identità mentale di rappresentazioni mentali: rappresentazioni e identità o permanenza, a cui non corrisponde nulla di reale nel mondo, e di cui il mondo non è il modello sussistente, ma una produzione fantastica; ed allora tutta la realtà del fenomenismo, dal primo all'ultimo suo grado, non è altro che il pretto e schietto sogno dell'*illusionismo*.

E che sia veramente questo il senso, in cui la *Critique* parla dell'*ordine delle cose*, non ce ne lascia dubitare la sua solenne e fervida professione di fede *fenomenista*. Ora fra' suoi dogmi primeggia quello, che definisce lo *spazio* ed il *tempo*, non proprietà reali degli enti sensibili, ma *forme a priori* del senso esterno od interno Ed ecco in due parole spogliato affatto d'ogni realtà *l'ordine delle cose*, e tramutato il mondo in una perpetua illusione della nostra fantasia. Perocchè, negata la realtà dello spazio, diventa illusoria ogni estensione dei corpi; e per conseguente illusorie tutte le altre loro qualità, e prime e seconde, la cui esistenza è subordinata a quella dell'estensione: grandezza, solidità, figura, volume, luogo.... E negata inoltre la realtà del tempo, diventa illusione ogni moto dei corpi; e per conseguente illusorj tutti i loro stati, attivi e passivi, la cui realtà presuppone quella del moto. Ma annullata l'estensione ed annullato il moto, che cosa rimane più del mondo? Nulla, non eccettuati nè anche i dottori di quell'annientamento universale; giacchè essi pure, credo, sono uomini, ed hanno un corpo che sottostà alle condizioni generiche dei corpi viventi, e perciò dell'estensione e del moto. Se dunque è un'illusione l'esistenza degli altri corpi, è altresì un'illusione l'esistenza del corpo loro proprio, e di tutte le sue azioni e funzioni possibili; ed è un sogno la loro vita, come quella di ogni altro vivente nel mondo. Finchè pertanto il fenomenismo non abbia solennemente repudiato la sua teoria su la suggettività dello spazio e del tempo, tutti i suoi artificj e ripieghi per figurare di esser una *dottrina della realtà* sono inutili e vani; e la sola ed unica interpretazione che i suoi principj comportano, è quella che lo fa sinonimo perfetto di *illusionismo*.

Digitized by Google

Vero è che la *Critique* non asserisce soltanto l'*identità o permanenza dei gruppi di fenomeni*; ma la dice *assicurata nell'ordine delle cose dalle leggi di variazione regolata e di riproduzione*. A guarentigia della realtà, essa dunque ci dà le leggi, vale a dire che nelle leggi sta veramente il grado eminentissimo della realtà, e che insomma le leggi sono la realtà della realtà d'ogni cosa. Or che valore può aver mai quest'ultima guarentigia?

È il positivismo di Augusto Comte che l'ha messa in gran voga. Nella sua *Filosofia positiva* (che così per eufemismo egli denominava l'abolizione di ogni filosofia) annunziò al mondo la sua grande scoperta, che dovea riformare e rinovare di pianta la scienza e la ragione umana: cioè, che nello studio della natura universa doveasi abbandonare l'indagine delle *cause*, ed attendere unicamente alla determinazione delle *leggi*; perchè le cause sono roba metafisica, teologica, ossia mitologica e imaginaria, laddove le leggi sono quel che v'ha di più reale e sodo e positivo nel mondo. E dopo di lui il grido: Abbasso le cause! e Viva le leggi! risonò, rimbombò in tutte le scuole ammodernate, come grido di guerra contro la vecchia filosofia in nome della scienza nuova. E quel grido aveva il suo proprio significato in bocca di molti fra i gridatori, pe' quali la nuova scienza non era nè doveva esser altro che una nuova forma di scetticismo, tutto inteso ad abbattere ogni principio di vita spirituale, morale, religiosa; talchè gridando essi: Via le cause! esprimevano il loro intimo pensiero: Via l'anima dall'uomo, e Dio dal mondo! Ma in bocca di quelli altri che aborrono da tali frenesie, e vogliono salva ed incolume la realtà della natura spirituale, ed in genere la realtà dell'*ordine delle cose*; quel grido suonava e suona assai male. Perocchè la sustituzione delle *leggi* alle *cause* è buona a ruinare, e non a guarentire la realtà delle cose. Non parliamo dell'anima e di Dio: gli è troppo evidente, che escluso ogni principio causale dall'uomo e dal mondo, e circoscritta tutta l'esistenza, tutta l'attività dell'uno e dell'altro nel complesso di certe leggi, con cui procede il vario combinarsi de' loro fenomeni; non v'ha più luogo nè all'anima per l'uomo, nè a Dio pe 'l mondo.

Ma pur non uscendo dalla questione generale del realismo, che è il nostro tema, lo scambio delle leggi con le cause non riesce ad altro che a confermare vie meglio l'identità del fenomenismo con l'illusionismo Ed invero, che cosa son mai coteste famose leggi, che *assicurano l'ordine delle cose?* Non sono

Digitized by Google

altro che i *modi*, con cui si aggruppano e si sgruppano variamente, ma costantemente, i fenomeni. Le leggi, per es., della gravità, dell'attrazione, del moto in generale, esprimono semplicemente il *come* i corpi cadano, si attirino, si muovano, cioè con quale velocità, in qual direzione, secondo qual rapporto di massa, distanza, ecc. Non sono dunque cose che abbiano un'esistenza distinta e diversa dai fenomeni; non esistono se non in essi e con essi. Prese in sè stesse, segregate dai fenomeni, quelle leggi sono mere astrazioni, come le qualità, le quantità, i numeri, le relazioni, ecc. Dunque la realtà delle leggi dipende tutta da quella dei fenomeni, e non viceversa; sono i fenomeni che devono assicurare la realtà delle leggi, e non viceversa. Vuol dire, che se i fenomeni son cose reali, saranno reali anche le loro leggi; ma se quelli sono illusorj, saranno illusorie anche queste. Sono realtà i corpi ed i loro moti? E allora sono reali le leggi del moto. O invece i corpi e i loro moti sono fantasmi suggettivi come le cose sognate? E allora sono pur suggettive, fantastiche, e come sognate le leggi del moto. Il dirci adunque che le leggi *assicurano l'identità o permanenza dei gruppi di fenomeni nell'ordine delle cose;* è darci un'assicurazione da burla e non da senno: gli è come offrire ad un banchiere per guarentigia de' suoi capitali un abachino. Ed il riporre nelle leggi il terzo e sommo grado della realtà delle cose è tanto ragionevole, quanto il riporre la massima ricchezza di un capitalista nelle regole di sconto e d'interesse.

273. Io non ho quì da prender le difese del principio di causalità; ma in questa controversia fra realismo e fenomenismo non è da omettere qualche avvertenza comparativa.

a) Nel fenomenismo la scienza è mutilata; e nel realismo, no. Questo con lo studio delle cause unisce lo studio delle leggi; quello invece ammette soltanto le leggi, ed esclude affatto le cause. Il realismo adunque rispetta assai più ed assai meglio la scienza che il fenomenismo; perchè non le prescrive limiti a suo arbitrio, e le concede liberissima e pienissima facoltà d'investigare la natura delle cose sotto tutti li aspetti possibili. Sa bene che la scienza umana non è infinita, e che però non arriverà mai a conoscere nessuna cosa quanto è conoscibile; ma le permette di andare dovunque la porta il suo genio; e lascia a lei stessa giudicare dove e quando le convenga di fermarsi, lascia a lei sola pronunciare il *non plus ultra*. All'incontro il fenomenismo le impone di andare dove piace a lui, e la chiude

Digitized by Google

nei confini almanaccati da lui. Ricerca delle leggi, sì; ma delle cause, no. E se qualche scienza tenta mai d'aprirsi qualche porta o finestra per uscir da quella reclusione, esso è lì pronto a gridarle: Vietato il passo; indietro! E cotesto aguzzino della scienza è appunto lui che ci canta e ricanta da mane a sera la libertà, la sovranità, l'autonomia assoluta della scienza!

b) Il fenomenismo contradice a sè stesso nella negazione della causa, come della sustanza. Abbiamo più volte notato, che la confutazione più perentoria della sua teoria *illusionista*, la fa praticamente esso stesso; poichè i suoi dottori, mentre ne' loro filosofemi si divertono ad abolire la sustanzialità delle cose, in tutti li atti della loro vita l'affermano e la riconoscono e l'attestano continuamente. E lo stesso è a dire della causalità. Teoricamente vogliono bandirla dalla scienza; ma praticamente non possono escluderla dalla vita; e vivono anch'essi come tutti li altri con la persuasione inconcussa della realtà delle cause, e nella sollecitudine incessante di trovarle e discernerle e definirle il meglio possibile. Sono adunque così naturali e spontanee e necessarie le nozioni di sustanza e di causa, che i filosofi stessi congiurati a sterminarle sono obligati a rendere testimonianza perpetua della loro immanenza nella ragione umana. Dunque il fenomenismo fa violenza alla natura; e la natura se ne vendica costringendolo a rinegare con la sua pratica la sua teoria. Il realismo invece com'è scevro di quella colpa, così è immune da quella pena. In esso il senso commune è fondamento della speculazione filosofica, e la speculazione filosofica è compimento del senso commune. Esso aborre dai sistemi, che dicono una cosa e ne fanno un'altra; che proclamano falso in teoria ciò che sostengono vero in pratica; che negano su la catedra o ne' libri ciò che affermano in ogni altro luogo e in ogni altro affare. Esso vuol mantenere fra scienza e natura la concordia e la pace, e non già suscitare la discordia e la guerra. Una scienza repugnante alla natura non gli sembra cosa da filosofi, ma da ciurmadori. Riconosciute naturali le nozioni di sustanza e di causa, esso non si arroga più il diritto di negarle o dubitarne; non sente più che il dovere di attendere a chiarirle e confermarle, a svolgerle e compirle fin dove sapia e possa la sua ragione. E quando s'abbatta in difficultà e questioni che gli tornano insolubili, non corre già alla pazza conseguenza: Dunque le tali nozioni sono false o illusorie; ma si ferma a quest'altra: Dunque la mia ragione non ha ancora compreso pienamente quelle nozioni; sospenda il suo giudizio, e prosegua i suoi studj.

Digitized by Google

e) Una filosofia, che ammette l'esistenza e prosegue l'indagine delle cause, oltre delle leggi, ha ben più diritto al titolo di *dottrina della realtà*, che non un'altra la quale, negata l'esistenza e interdetta l'indagine delle cause, si rinserra nel campo delle leggi. Perocchè la prima, risalendo dagli effetti alle cause, non trapassa mica l'ordine reale delle cose; e se sono realtà i fatti o enti ch'essa studia ed analizza per ispiegarne la natura e l'origine, saranno pur sempre *a fortiori* realtà le cause che li producono, dovendo essere necessariamente proporzionate ai loro effetti. Può darsi che non giunga a trovarle, o che erri nell'assegnarle: ma l'errore o l'ignoranza non è già colpa del suo metodo; non può servire di scusa, nè di pretesto a condannarla come rea di abbandonare il campo della realtà per realizzare entità astratte e favolose All'opposto la seconda co 'l suo dogma o decreto di rinunciare alle cause che son nulla, per attenersi unicamente alle leggi che son tutto, si condanna da sè medesima ad uscire dal mondo della realtà per andar vagando in quello dell'illusione. Perocchè, secondo la sua stessa dottrina, le leggi non sono altro, come già s'è notato, che i modi costanti di combinazione e successione de' fenomeni; ed i modi fuori de' loro suggetti non hanno pur un'ombra di realtà, di esistenza propria. E tuttavia il positivismo o fenomenismo parla ordinariamente delle leggi, come se fossero enti reali per eccellenza, che fanno e disfanno, producono e distruggono tutto quanto nasce e muore nel mondo. Se i corpi cadono così e così, è la legge di gravità che lo vuole. Se i pianeti girano con questo o quel moto, son le leggi di attrazione e repulsione che lo esigono, ecc.; talchè le leggi si trasformano in forze sussistenti, individuali, personali, che ordinano e regolano e governano tutto quanto esiste ed avviene nel mondo. E se non sono proprio desse che *mangiano e bevono e dormono e veston panni*, sono esse ad ogni modo che fanno mangiare e bere e dormire e vestire li altri. E poi questo fenomenismo o positivismo non rifinisce di vituperare e schernire la scolastica, perchè distingue, secondo le varie specie delle azioni e passioni, varie potenze o facoltà nell'uomo, nell'animale, nella pianta. E seguita ad accusarla di avere perciò *realizzato* delle astrazioni, *sustanziato* e *personificato* delle entità fittizie, fantastiche, mitologiche, chimeriche! Ma io per me credo assai più scusabile il *realizzare* le facoltà che non le leggi; e parmi assai più ragionevole e intelligibile il dire: L'uomo sente, pensa, e vuole, perchè è naturalmente dotato delle facoltà di sentire

Digitized by Google

e pensare e volere; che non il dire: L'uomo sente e pensa e vuole, perchè è governato o regolato o dominato dalle leggi della sensazione, del pensiero, e del volere. Atti provenienti da potenze, come potenze appartenenti a suggetti reali e sussistenti, sono cose che ognuno capisce senza bisogno di personificazioni imaginarie. Ma atti che avvengano, non perchè fatti da qualche potenza di qualche suggetto, bensì perchè ordinati da una legge senza legislatore, queste sì le son cose che si risolvono in figure e metafore e allegorie da cantarsi in versi, e non da esporsi in teoremi.

274. In conclusione, non il realismo del senso commune e della filosofia ingenua, ma bensì il fenomenismo è propriamente una mitologia. Il suo *primo grado della realtà* è una prima metamorfosi delle apparenze in cose reali. Il *secondo grado* è una seconda metamorfosi di apparenze delle apparenze in realtà superiori. Ed il *terzo grado* è una terza metamorfosi di astrazioni delle apparenze d'apparenze in realtà supreme. Ebbene, lettor mio, che ne dici? Forse ti pare, che a petto di questa filosofia scientifica potrebbero intitolarsi *eminentemente una dottrina della realtà* le *Metamorfosi di Ovidio?* Sì? e sono forse anch'io del tuo parere.

Non è questo, sicuramente, il parere della *Critique,* la quale anzi chiude il suo articolo con la promessa, co 'l programma di un altro, che finirà di mettere il colmo ai meriti e alle glorie del fenomenismo. « Il me reste à montrer comment cette con« ception du réel donne une satisfaction rationnelle, la seule dont « les moyens soient pleinement intelligibles, à ce besoin de sta« bilité et de garanties pour les êtres, auquel le substantialisme « ne répond que par des abstractions, — qui ne sont même à « la fin que des déceptions; — et comment les postulats moraux « ont leur place naturellement marquée dans la méthode scien« tifique de définition de ce qui constitue la realité » (1). Ehi, lettor mio, vuoi tu che le teniam dietro anche nella seconda parte della sua impresa? No? ed io nemmeno. Ne hai abbastanza della prima? Sì? ed io d'avanzo. Tanto più che da quanto già la *Critique* ci ha dato, non è difficile presagire e prevedere quel che ci promette. Sapiamo già troppo bene che il suo *concetto del reale* è la negazione d'ogni realtà. Dunque, senz'attendere altre informazioni, sapiamo benissimo:

(1) Pag. 136-37.

Digitized by Google

1° Che il suo reale antireale non può dar nessunissima *soddisfazione a quel bisogno di stabilità e di guarentigie per li enti,* al quale invece risponde il sustanzialismo, non già con le *astrazioni ingannevoli* del fenomenismo, ma con le credenze naturali e spontanee, universali e necessarie del senso commune, che valgono infine tutte le dimostrazioni possibili;

2° E che nessun *postulato morale* può aver luogo, nè *naturalmente* nè artificialmente, in quel suo *metodo* antiscientifico di *definire la realtà* così a rovescio, da scambiare affatto *ciò che la costituisce* con ciò che la distrugge ed annienta; vale a dire, che l'esistenza di Dio, la libertà ed immortalità dell'anima non possono essere *postulate,* altrimenti *que par des abstractions qui ne sont même à la fin que des déceptions,* in un sistema, il quale fa dell'anima un mito, e di Dio il mito dei miti.

VIII.*

UNA NUOVA DIFESA DEL SUBJETTIVISMO.

275. Difensore della teoria che nega la realtà, o la percezione reale del mondo esterno, s'è fatto, dopo moltissimi altri, il prof. Rabier nella sua recente *Psicologia* (1). E siccome la difende con un singolare apparato di forza logica e di rigore dimostrativo, gioverà prendere in esame le sue ragioni per chiarire vie meglio, come non c'è forma ingegnosa che valga a riparare la vanità della sua sustanza.

Il paragrafo è intitolato: *Examen du perceptionisme; contradiction intrinsèque.* Ed è già una bella impertinenza; poichè essendo il *percezionismo,* come più innanzi riconosce il Rabier, la *teoria,* cioè la *credenza del senso commune;* egli ci annunzia di voler dimostrare, che questa credenza è un' intrinseca contradizione, è assurda. Ora, l'abbiam già detto (2), ma non si ridirà mai abbastanza, le credenze del senso commune son naturali, ossia l'uomo le ha in virtù della sua natura specifica, e non per opera della sua riflessione individuale. Dunque l'assunto del Rabier si è: dimostrare che l'uomo è condannato di sua natura a credere ciò che è intrinsecamente contradittorio, a credere

* V. n. 144, pag. 345-6.

(1) Leçons de Philosophie, I, Psychologie, pag. 408-9.

(2) V. n. 156, pag. 378-9.

Digitized by Google

l'assurdo. Sapiamo già pertanto di aver a fare con uno di quei filosofanti, che si atteggiano a censori e giudici della natura umana; ed hanno la bontà, la degnazione di attendere pietosamente a correggerla, a riformarla, a catechizzarla, perchè alla loro scuola impari una buona volta a ricredersi de' suoi errori, a smettere le sue illusioni, a far giudizio, a ragionare *comme il faut*. L'assunto, in verità, è degno di una filosofia tutta moderna o ammodernata. Vediamo come il Rabier l'abbia eseguito.

« Peut-on admettre une perception immédiate de quelque « chose d'extérieur? Cette théorie est contradictoire dans les « termes: en effet, qui dit perception immédiate, dit conscience; « car si une perception n'est pas un fait de conscience, elle est « ignorée de nous, elle est comme si elle n'était pas, elle n'est « pas ». Questa proposizione, che è l'antecedente e il fondamento di tutta la pretesa dimostrazione, non è altro che un'equivocazione sofistica. — Chi dice percezione immediata, dice coscienza, distinguo: dice coscienza diretta o implicita e confusa, *concedo;* coscienza riflessa o esplicita e distinta, *nego*. Nel primo senso la coscienza è condizione di ogni percezione qualsiasi; perchè non si può percepire alcuna cosa, se non si sente in qualche modo di percepirla; altrimenti la percezione non potrebbe dirsi, come ben avverte il Rabier, un *fatto di coscienza;* e sarebbe *tamquam non esset*. Ma nel secondo senso la coscienza non è più condizione di ogni percezione; poichè altro è percepire una cosa, ed altro percepire di percepire quella cosa. Il primo atto ha per oggetto la cosa percepita, è un atto diretto; il secondo atto invece ha per oggetto il primo, è un atto riflesso. E l'atto riflesso presuppone di necessità il diretto; giacchè se prima non si avesse la percezione di qualche cosa, non sarebbe mai possibile avere percezione di una percezione (1).

« Donc la perception et la conscience s'identifient. » Distinguo: s'identificano parzialmente, *concedo;* perchè ogni percezione è accompagnata da un certo grado di coscienza, ossia la coscienza è uno degli elementi della percezione. Si identificano totalmente,

(1) S. Tomaso, che ignorava per fortuna sua fin il nome di psicofisiologia o fisiopsicologia, avea però della mente umana e de' suoi stati e atti ed abiti una cognizione ben più chiara e profonda che molti e molti psicologi moderni. Il tema della cognizione o coscienza di sè *(selbstbewusstsein)* è da lui trattato in varj luoghi, fra cui sono principalmente da consultare: Summa Th., I, q. LXXXVII; — Quaest. Disput., De Veritate, q. VIII, a. 6.; e q. X, a. 8 e 9.

Digitized by Google

nego; perchè nè la coscienza contiene tutti li elementi della percezione, nè la percezioue tutti i gradi della coscienza. Nell'argumentazione del Rabier si prende la coscienza nel senso generalissimo di condizione de' fatti interni o psicologici d'ogni sorte; e come tale non è dunque altro che un certo sentimento o avvertimento di quanto avviene in noi, una certa consapevolezza che ha l'anima di ogni suo stato attivo e passivo di qualsiasi specie. Vi ha quindi coscienza delle percezioni come dei giudizj e raziocinj, come dei desiderj e delle avversioni, degli atti spontanei e degli atti liberi, dei piaceri e dei dolori, ecc. Se dunque è vero che non v'ha percezione fuori della coscienza, è però falso che non vi sia coscienza fuori della percezione; e per conseguente è falsissimo che la coscienza e la percezione s'identifichino totalmente, o sieno una sola e stessa cosa. D'altra parte, la percezione (presa qui nello stretto senso di percezione esterna o sensitiva) comprende bensì la coscienza fra' suoi elementi, ma ne richiede altri, che non appartengono alla coscienza. Richiede due elementi materiali: impressione fisica dell'oggetto nel nostro organismo, e trasmissione fisiologica al centro nervoso (1): e nè l'una nè l'altra fan parte della coscienza. E due elementi formali: uno suggettivo o psicologico (modificazione, affezione del suggetto); e l'altro oggettivo o gnoseologico (apprensione, rappresentazione dell'oggetto). E di questi si può dire identificato con la coscienza il primo, ma non il secondo. Se dunque è vero che la coscienza è un elemento della percezione, è falso che tutti li elementi della percezione appartengano alla coscienza; e per conseguente è ancora falsissimo che coscienza e percezione assolutamente s'identifichino, o sien tutt'uno.

« Or qui dit conscience dit connaissance de ce qui est en nous ». Distinguo: se s'intende coscienza riflessa, *concedo;* se coscienza diretta, *nego.* È vera la proposizione nel primo senso, perchè oggetto della coscienza riflessa sono i nostri atti o stati psicologici d'ogni specie, ossia cose che sono tutte in noi, e solo in noi; onde aver coscienza di essi è conoscere noi stessi. Ma è falsa nel secondo senso; perchè oggetto della coscienza diretta, inquanto si riferisce alla percezione sensitiva, sono i corpi, li enti o fenomeni del mondo esterno, cioè oggetti affatto diversi da noi ed estranei a noi; onde aver coscienza di questi non è punto conoscere noi stessi.

« Donc il est contradictoire de prétendre saisir, dans sa per-

(1) V. n. 154, pag. 371-2.

Digitized by Google

« ception, quelque chose d'extérieur ». Conseguenza così spropositata da poter gareggiare con le conseguenze più sofistiche di Eutidemo e Dionisodoro. La contradizione c'è inquanto ve l'ha ficcata cavillosamente il Rabier, prendendo i termini di coscienza e percezione in senso equivoco e fallace. Va dunque imputata a lui ed alla sua sofistica, non già alla percezione ed al mondo esterno, che ne sono innocentissimi.

276. La dimostrazione però, come certi sonetti, ha la coda: vediamola. « Dire qu'il y a une perception ou une conscience « possible d'objets externes, c'est se figurer de deux choses « l'une: ou que la conscience sort du moi et pénètre dans les « objets, ou que les objets pénètrent dans la conscience. Les « deux hypothèses sont absurdes, car les êtres sont impéné- « trables ». E siccome, a detta dello stesso Rabier, chi *dice che è possibile una percezione d'oggetti esterni* è il *senso commune,* ossia la ragion naturale del genere umano; gli è evidente che, per sentenza perentoria del Rabier, l'uomo è portato dal senso commune, cioè dalla sua natura specifica, ad ammettere l'una o l'altra (e fors'anche l'una e l'altra?) di queste ipotesi assurde; e talmente assurde, nel senso in cui le prende il Rabier, che i pazzi medesimi, almanco novanta su cento, le giudicherebbero, sbellicandosi delle risa, cose da manicomio. Ho detto: nel senso in cui le prende il Rabier; perchè, omessa la prima che non entra punto nella nostra questione, la seconda intesa a dovere è una verità di fatto così certa ed evidente, come il fatto stesso della cognizione o del pensiero in generale; cioè che intanto noi conosciamo o pensiamo qualche cosa, inquanto è nella nostra mente. E se c'è, bisogna pure che in qualche modo vi sia penetrata. Dunque la ragione dell'assurdità: *car les êtres sont impénétrables,* è un'altra equivocazione grossolana; poichè l'impenetrabilità è condizione degli enti come oggetti fisici, materiali, ma non già come oggetti percettibili, imaginabili, pensabili. Se anche come tali fossero impenetrabili, la massima delle assurdità sarebbe il fatto della cognizione e sensitiva ed intellettuale; giacchè non è possibile sentir qualche cosa, se non inquanto *sensibile in actu et sensus in actu sunt idem;* come non è possibile intendere nulla, se non inquanto *intelligibile in actu et intellectus in actu sunt idem.* E potrebbero mai essere *idem,* se non si fossero in qualche modo compenetrati insieme?

E il bello si è, che lo stesso Rabier viene poi a spiegar la cosa in questo senso medesimo: « Ni ma conscience ne peut péné-

Digitized by Google

« trer dans le corps d'un cheval, par ex., ni un cheval ne peut « pénétrer en chair et en os dans ma conscience ». Ecco che l'impenetrabilità riguarda il cavallo *en chair et en os,* cioè nel suo essere fisico e materiale soltanto; poichè « de même que « les objets ne peuvent être représentés dans un miroir qu'en « perdant, en quelque sorte, leur matérialité pour se faire « images; — de même les objets ne peuvent pénétrer dans la « conscience que par procuration, pour ainsi dire, par le moyen « d'un substitut, en se faisant images, en se faisant idées, en se « faisant eux-mêmes *faits de conscience.* Le cheval qui est dans « ma conscience est donc *un fait* ou *un groupe de faits de « conscience* ». Lasciamo stare la *procuration* e il *substitut,* che son metafore da secentisti; e fermiamoci alle *imagini,* alle *idee.* Dunque *il cavallo nella mia coscienza* c'è; in *imagine,* in *idea,* non già *in carne e in ossa;* ma c'è. E se c'è, vi è dunque penetrato. Dunque non è vero che li enti sieno impenetrabili assolutamente, cioè in ogni modo, sotto ogni rispetto; chè altrimenti il cavallo non avrebbe giammai potuto penetrare nella mia coscienza, nè anche in imagine o idea.

« Pour devenir objet de la pensée, il faut que la matière se « spiritualise, en quelque sorte, et se fasse pensée ». Ma finora si parlava di *fait ou groupe de faits de conscience;* ed ora perchè si parla invece e solamente di *objet de la pensée?* Il pensiero, nel senso proprio del termine, è uno dei fatti di coscienza, ma non l'unico; giacchè il *percepire, imaginare, rappresentarsi* qualche cosa, sono pur *fatti di coscienza,* benchè diversi dal *pensarla.* Dunque come è vero, che per divenire *oggetto del pensiero* il cavallo o qualsiasi altro ente materiale dee prendere una forma immateriale, dee *farsi pensiero;* così è vero egualmente, che per divenire *oggetto di percezione* o d'*imaginazione* dee *farsi percezione* ed *imaginazione.*

Quindi la conclusione del Rabier: « Il n'y a donc de possible « qu'une *conception,* et non pas une *perception* d'un objet ex« térieur »; è una conclusione senza conseguenza; perchè non è contenuta nè punto, nè poco nelle premesse. La conclusione, e nè anche in forma rigorosa, che ne consegue, è invece questa: Dunque come non è possibile il *concetto* di una cosa esterna senza *concepirla;* così non è possibile la sua *imagine* senza *imaginarla,* nè la sua *percezione* senza *percepirla.* Ed in tutta la voluminosa psicologia del Rabier non v'ha un fatto così certo e notorio, come il fatto che d'uno stesso oggetto, per es., del cavallo, noi abbiamo e la *percezione* inquanto lo percepiamo,

Digitized by Google

e l'*imagine* inquanto lo imaginiamo, e il *concetto* inquanto lo concepiamo. È tuttavia assai diverso il valore conoscitivo di queste forme mentali d'*un oggetto esterno;* e se la percezione e l'imagine sono i primi requisiti, i primi rudimenti della sua cognizione, non bastano però a conoscerlo, a sapere che cosa egli è, ove non abbiano il loro compimento nel concetto, che ne determina la natura e ne definisce l'essenza.

277. E con la mezza pagina di equivocazioni e di sofisterie puerili, che abbiamo punto per punto riferita e discussa, la *contradizione intrinseca* del *percezionismo* è dimostrata, e la dimostrazione è bella e fatta e finita. E bada, lettor mio, che il trattato di Rabier è ancora uno de' migliori fra' moderni; è opera davvero di un ingegno robusto, di una mente vigorosa Ma che vuoi? I dottori di filosofia detta moderna, a forza di gridare contro il senso commune, l'hanno smarrito; a forza di voler riformare la ragion naturale dell'uomo, l'hanno pervertita. E siccome i primi e supremi principj della logica hanno in realtà tutto il loro fondamento nella ragion naturale o nel senso commune del genere umano; non è maraviglia se cotesti dottori abbiano perduto o depravato l'*abito nativo* del raziocinio; e quantunque scrivano ancora trattati di logica, riescano poi a fare dimostrazioni così sgangherate e sdrucite, come quella che dovea dimostrare la contradizione intrinseca del percezionismo.

Verso del quale però non bastava al Rabier una confutazione puramente negativa: gli occorreva inoltre una spiegazione positiva della sua assurdità. Aggiunge quindi un altro paragrafo sotto il titolo: *Forme naïve du perceptionisme.* E detto che esso è « la théorie de ceux qui n'ont point de théorie, du sens « commun »; ripiglia: « Il y a dans cette croyance vulgaire une « part de *vérité,* et une part d'illusion ». Questa poi chi mai se la sarebbe aspettata? Il Rabier avea poche linee di sopra inteso dimostrare, con un mal cornuto dilemma, che la credenza del percezionismo è peggio che un'assurdità, è a dirittura una pazzia. Ma ecco che in quella credenza così assurda, così pazza, non tutto è *illusione,* e v'è *una parte di verità.* E allora, come potè egli trattare il percezionismo con tanto disdegno? Come proclamarlo una *contradizione intrinseca,* dipendente da due ipotesi egualmente e mostruosamente assurde?

Comunque sia, andiamo innanzi: « La première (la *part de* « *vérité*) c'est que la perception de la couleur et des autres « sensibles est bien une *perception immédiate;* indubitablement

Digitized by Google

« j'ai une conscience immédiate de la couleur, du son, de la « chaleur, etc. ». Ma se al percezionismo si concede questa *parte di verità,* gli si concede che è tutta vera la sua credenza. Ed infatti, ammettere per vera la *percezione immediata dei colori,* equivale ad ammettere la realtà dei corpi colorati; poichè intanto si può dir vera una percezione, inquanto è reale l'oggetto percepito; e per conseguente, se non è reale l'oggetto, non può nè anch'esser vera la percezione. Posto dunque che il Rabier tiene per *vera la percezione immediata* delle cose sensibili, ne segue in piena regola ch'egli dichiara verissima la credenza, in cui consiste tutto il percezionismo.

Ma questo discorso, valido per noi, povera gente, che abbiamo ancora l'ingenuità di ragionare co 'l senso commune, è nullo per i moderni riformatori della ragion naturale, come il Rabier. Il quale s'affretta a soggiungere, che nel percezionismo insieme con la *parte di verità* c'è la *parte d'illusione;* e che « la se- « conde c'est, que ces divers sensibles, immédiatement perçus, « que l'on prend pour des choses externes, ne sont que des « *sensations,* c'est-à-dire des phénomènes psychologiques, des « modifications de notre propre conscience ». Or questa seconda parte distrugge affatto la prima. Se i sensibili non sono cose reali, la percezione dei sensibili che ce li dà per reali, non è vera, ma illusoria: e allora il percezionismo non è già una credenza che abbia *una parte di verità* ed *una parte di illusione,* ma è invece una credenza in cui tutto è illusorio, e nulla è vero. Che nella percezione dei sensibili entri un elemento suggettivo, la *sensazione,* inquanto è una *modificazione della nostra coscienza,* la filosofia ingenua lo sa benissimo, e lo insegna fin dal primo dì che la ragione umana cominciò a filosofare; ma sa del pari benissimo, che un elemento della percezione non è tutta la percezione; che l'essere *in atto* d'un sensibile (l'essere sentito) non è tutto il suo essere reale; e che anzi l'elemento suggettivo della percezione involge e richiede il suo elemento oggettivo (la realtà dell'oggetto), come l'essere relativo del sensibile (l'essere da noi sentito) presuppone e richiede il suo essere assoluto (l'esistere in sè).

278. Mainò, replica il Rabier; i sensibili non sono cose esterne, ma sensazioni nostre, modificazioni della nostra coscienza, che vengono da noi *oggettivate,* cioè *projettate, esteriorate* nello spazio. E divide la sua prova in due punti:

Punto 1.° « Leur *objectivation* (*projection* dans l'espace, *exté-*

Digitized by Google

« *riorisation* de nos propres phénomènes internes) est possible ». E ne reca la solita prova del *sogno* e dell' *allucinazione*. E convien dire che questa prova agli occhi del Rabier come degli altri filosofi, i quali in nome della così detta scienza moderna han mandato a spasso il senso commune, abbia un valore che non patisce eccezione; poichè ne usano ed abusano senza discrezione alcuna; onde certi trattati di psicologia pajono scritti da uomini, che alla vecchia logica d'Aristotele ne han sustituita un' altra, la quale ha piantato i fondamenti del suo metodo in questi due cànoni:

a) Che non si conosce la verità se non quando si dorme.

b) E che non si ragiona bene se non quando si delira.

Logica proprio degna degli sterminatori della ragione naturale!

Noi con tutti i *naïfs* d'ogni età e d'ogni paese diciamo invece, che i fatti del sogno e del delirio provano bensì che dormendo e delirando si pigliano per cose reali i fantasmi dell'imaginazione, ma non provano punto che debbano esser anche imaginarie tutte le percezioni dell'uomo sano e vegliante; perchè altrimenti chi mai potrebbe distinguere il sogno dalla veglia? lo stato di delirio da quello di sanità? E poichè cotesta distinzione la faciamo tutti, e per i primi la fanno appunto i filosofi che ci mandano ad imparare la logica dai dormienti e deliranti; ne segue che la distinzione è possibile, e che però è impossibile ragguagliare tutta la vita mentale del genere umano ad un sogno o ad un delirio.

Punto 2.° « Elle (quella tale *objectivation, projection, extériorisation*) est réelle dans toutes les opérations des sens: — « la preuve résulte de l'analyse des conditions d'exercice des « sens, laquelle démontre, *sans contestation possible*, que les « sensibles dont nous avons conscience ne sont que des *sensa-* « *tions*, c'est-à dire des phénomènes internes ». Ci vuole, in verità, un'audacia da dormiente o da delirante per sentenziare *sans contestation possible* una teoria, che fu ed è *contestée* da quanti, filosofi e non filosofi, abbiano serbato qualche rispetto ai dettami spontanei della ragione! Lasciamola lì, e vediamo un po' come facia quella famosa *analisi* a *dimostrare*, che *les sensibles ne sont que des sensations, c'est-à-dire des phénomènes internes, c'est-à-dire* cose che esistono solo in noi e per noi, e fuori delle nostre sensazioni non hanno esistenza veruna, sono assolutamente nulla (1).

(1) E son nulla, convien ricordarcene, tanto nel fenomenismo

Digitized by Google

279. Ed ecco l'analisi e la sua dimostrazione: « En effet, « quand je regarde ou je touche, par ex. ce morceau de papier, « que se passe-t-il? Une impression physique est exercée sur « la peu ou sur la rétine ». Ma quest'analisi o ignora o tradisce il suo mandato. Deve dimostrare che fuori della sensazione il sensibile è nulla; ed invece comincia a stabilire che prima della sensazione il sensibile *è* qualche cosa, poichè *fa* qualche cosa, fa un'*impressione fisica* nei nostri organi: *impressione* che non è *projettata* certamente dalla nostra coscienza su la pelle o la retina, perchè la sensazione è ancora di là da venire; ed *impressione fisica,* fatta perciò da un agente fisico, da un corpo, che certamente non potrebbe farla se non avesse esistenza ed attività reale e corporea. Dunque il primo punto dell'analisi dimostra, che il sensibile (il foglio di carta) esiste realmente in sè ed opera fisicamente da per sè, prima e fuori di ogni nostra sensazione.

« Cette impression est transmise au nerf ». Dunque anche il nervo è un corpo reale come il foglio di carta; poichè se questo dee realmente esistere per poter *fare* un'impressione fisica, deve ben esistere realmente anche quello per poterla *ricevere.* E così il secondo punto dell'analisi dimostra l'esistenza reale del nostro corpo, come il primo l'esistenza reale de' corpi esterni; vale a dire che l'analisi dimostra ciò che il senso commune crede, l'esistenza reale del mondo fisico tutto intero.

« Dans le nerf lui-même rien évidemment qui ressemble à la « représentation d'une feuille de papier ». Questa sì è un'osservazione *sans contestation possible;* ma anche i filosofi *naïfs* l'aveano fatta da un pezzo!

« Dans le nerf il n'y a que du mouvement ». Dunque anche il moto esiste prima e fuori della nostra coscienza; giacchè il moto del nervo che trasmette l'impressione del corpo esterno, è una condizione necessaria a produrre la sensazione; e per conse-

o subjettivismo assoluto, che nega l'esistenza di ogni cosa in sè, quanto nel fenomenismo o subjettivismo relativo, che ammette bensì l'esistenza della cosa in sè (noumeno, sustanza), ma riducendola, come facea talvolta lo stesso Kant (V. n. 142, p. 340; e n. 248, p. 597), ad un x affatto incognita e inconoscibile (V. n. 152, p. 368). La quale x poi, viceversa, non dev'essere, almen per quei fenomenisti o suggettivisti, così incognita e inconoscibile come la dicono; poichè la conoscono abbastanza da saperci benissimo dire e ridire, ch'essa non ha, nè può aver nulla di commune con nessuna cosa da noi percepita e conosciuta!...

Digitized by Google

guente la precede. Non può dunque venir *oggettivato*, nè *projettato*, nè *esteriorato* da essa; e per ciò appunto quel moto esiste come proprietà reale del nervo reale, indipendentemente da ogni nostra sensazione. E così il terzo punto dell'analisi ci dimostra, che oltre i corpi esterni, ed oltre il corpo nostro, esiste realmente anche il moto del nervo che trasmette l'impressione del foglio di carta; e quindi, per ragione evidente e necessaria di analogia, esiste realmente ogni altro moto sì del nostro corpo e sì dei corpi esterni.

« Ce mouvement aboutit aux centres nerveux; dans les centres « nerveux eux-mêmes on chercherait vainement la représentation « d'une feuille de papier ». Oh! lo sapiamo noi pure, che questa ricerca sarebbe vanissima. A noi però non occorre, e ci basta il veder quì confermato ed ampliato dall'analisi il terzo punto della sua dimostrazione, cioè l'esistenza reale dei *centri nervosi* come quella degli altri nervi e dei loro moti.

Ma fin quì l'analisi del Rabier fa ottimamente la nostra parte. Dimostra la verità, e non l'assurdità della nostra credenza. Dimostra che il mondo esterno sussiste fuori di noi e senza di noi, tal quale ci apparisce: come crediamo noi. Dimostra che i corpi con tutte le loro attività e i loro moti esistono in sè e per sè, ed operano, conforme alla propria natura, indipendentemente dalla nostra coscienza: appunto come crediamo noi. Dimostra che i corpi esterni sono attivi verso di noi, e noi siamo passivi verso di essi; e che dai corpi dipende l'esistenza delle sensazioni, e non già dalle sensazioni l'esistenza dei corpi: propriamente come crediamo noi. Il caso di quest'analisi ci ricorda piacevolmente quello del povero profeta Balaam, il quale mentre era andato per maledire, gli si mutavano le parole in bocca, e ne uscivano soltanto belle e buone benedizioni. E così quella tapina d'analisi doveva essere una confutazione, e riesce un'apologia del *percezionismo*. E dove se n'è ita l'*oggettivazione* e la *projezione* e l'*esteriorazione*, cioè quella specie di magia, che dovea trar fuori dal nostro cervello il mondo intiero?

Ah! ci siamo, eccola quì: « Mais alors, *en vertu d'une loi* « *inconnue*, surgit *dans la conscience* la sensation ou le groupe « de sensations, qui représentent la feuille de papier ». Ma no, non ci siamo ancora; poichè l'analisi anche su questo punto non fa altro che ripetere quel che crede e sa pure il *percezionismo*. Sì, dopo che il foglio di carta ha fatto un'impressione fisica nella retina, e che l'impressione ha eccitato nel nervo ottico un moto, e che il moto del nervo s'è terminato nel centro nervoso; allora

Digitized by Google

surge la sensazione che rappresenta il foglio di carta. E sta bene, se si prende la *sensazione* in senso complessivo, come si fa sovente anche nel linguaggio filosofico. Ma in un'analisi dimostrativa era conveniente una maggior proprietà di termini. Conveniva dire, che *allora surge* uno stato di coscienza, un fatto psicologico complesso, nel quale sono da distinguere due elementi o momenti diversi: cioè un'affezione o modificazione della coscienza (un sentimento che il suggetto ancora non aveva), ed è la *sensazione* propriamente detta; ed una riproduzione in imagine o rappresentazione dell'oggetto sentito (del foglio di carta), ed è propriamente la *percezione.* E fin quì nulla di nuovo, nulla che il *percezionismo* non abbia sempre ammesso e professato nella sua ingenua credenza.

Una sola novità v'ha recato il Rabier, ed è il suo richiamo d'*una legge ignota.* Ma oltrechè una giunta simile non aggiunge veramente nulla alla *credenza vulgare*, parmi ch'egli avrebbe dovuto lasciarla ai materialisti, i quali hanno la stoltissima presunzione di spiegare fisicamente o fisiologicamente l'origine della coscienza; e vanno però affannandosi nella ricerca di qualche operazione meccanica od organica, che mediante una certa combinazione di moti, o una certa secrezione di umori, produca direttamente nel cervello la sensazione. Quella sarebbe la *legge* che fin quì loro manca, e di cui han bisogno per potersi finalmente vantare di aver *materializzato* tutto l'uomo. Chi però non è materialista, ed ammette la coscienza o sensazione per un *fatto primo, sui generis,* nella vita dell'anima; sa d'avanzo che il ricorrere a leggi, note o ignote, per ispiegarlo, sarebbe un'insensatezza; poichè se è un fatto primo, non è spiegabile (non si può derivare da altri, in cui fosse formalmente o virtualmente precontenuto); e se potesse spiegarsi, non sarebbe più un fatto primo.

280. Ma egli è tempo ormai che il Rabier dimostri quel che intendeva dimostrare, cioè come il foglio di carta non sia mica l'oggetto di quella percezione, e come invece altro non sia che quella sensazione *oggettivata, esteriorata, projettata nello spazio.* Ma che? in virtù probabilmente del nuovo metodo antidimostrativo, architettato dalla nuova logica antinaturale, egli tiene la sua dimostrazione analitica per bella e compiuta; e passa senza più ad illustrarla con una similitudine.

« La sensation *couleur,* quand je regarde une feuille de pa-
« pier, naît donc en moi exactement de la même façon que la

Digitized by Google

« sensation *douleur* quand je regarde une lumière trop vive. « L'une et l'autre sont donc, au même titre, des phénomènes « psychologiques ». Sicuro, sono ambedue *fenomeni psicologici;* ma il confronto che ne fa il Rabier, anzichè un'analisi dimostrativa, è una sofisteria sbardellata. Egli, a servigio della sua causa, sfigura e dimezza i due fatti. Nel primo bada soltanto all'elemento oggettivo della sensazione, cioè la riguarda come percezione dell'oggetto; nel secondo invece tien solo conto dell'elemento suggettivo della sensazione, cioè la riguarda come affezione del suggetto. E quindi non ha più mestieri nè anche di tirare la conclusione, tanto gli sembra evidentissima per sè stessa: dunque (tiriamola noi) come il *dolore* è uno stato della nostra coscienza, e fuori di essa non esiste punto, è nulla affatto; così pur il *colore,* e per conseguente tutte le altre qualità dei corpi, e perciò i corpi stessi ed il mondo sensibile tutto quanto. Ma simili confronti sono ben degni di quell'analisi e di quella dimostrazione. Basta rettificarne i termini per rendere visibile e palpabile la fallacia; poichè allora il senso della conclusione sarebbe questo: Dunque come è tutta suggettiva l'affezione del suggetto (il *dolore*), così è tutta suggettiva la percezione dell'oggetto (il *colore*). Ed è un ragguaglio che non viene dalle premesse, nè anche a tirarlo con tutti li argani di tutti li arsenali del mondo.

All'incontro, fra quei due *fenomeni psicologici,* mantenuti ciascuno nella sua naturale integrità, corre benissimo un ragguaglio, che conferma vie meglio la credenza del *percezionismo.* L'uno è *sensazione di dolore* produtta dal *guardare una luce troppo viva;* e l'altro è una *sensazione di colore* produtta dal *guardare un foglio di carta.* Or bene, non occorre già l'analisi sopratina della psicofisiologia o fisiopsicologia moderna, ma basta il discernimento ingenuo del senso commune a distinguere nel primo fatto i due elementi o momenti più volte indicati: la visione dell'oggetto (percezione della luce troppo viva), e l'affezione del suggetto (sensazione di dolore); e questa, pertanto, suggettiva; quella invece oggettiva. Ora la distinzione medesima ha pur luogo appuntino nel secondo fatto: c'è l'elemento oggettivo nella percezione del colore della carta; e c'è l'elemento suggettivo in una qualche affezione più o meno piacevole, più o meno disgustosa, secondo che la carta sarà bella o brutta, pulita o sucida, con disegni graziosi o sgorbj informi, ecc. Vero è che per lo più i due elementi non ispiccano con egual rilievo nelle percezioni visive; ma vero è altresì che non ispiccano nè pur sempre egualmente nelle sensa-

Digitized by Google

zioni dolorose. E la ragione, notissima anche ai più *naïfs* tra i bambini, si è, perchè in certi casi prevale talmente l'elemento oggettivo (la percezione), da lasciare inavvertito e quasi inavvertibile l'elemento suggettivo (la sensazione); in altri casi invece tutto all'opposto. Ciò tuttavia non toglie, che ambidue li elementi sieno essenziali a ciascuno di quei fatti psicologici, o come dice il Rabier, che ambidue sieno *conditions d' exercice des sens.*

Egli aggiunge però alla similitudine una differenza, che agli occhi suoi dev'essere quasi la corona trionfale della sua analisi dimostrativa: « Seulement, en vertu de certaines raisons qui « seront signalées, la sensation *douleur* n'est pas projetée dans « l'espace ». Oh! non s'incommodi a *segnalarci ragioni* superlative, trascendentali d'un fatto simile. Noi, in virtù del senso commune, ne abbiamo una ragione che le val tutte: ed è, che il *dolore* è sentito in noi, e non nello spazio, perchè non esiste nello spazio, ma in noi; laddove il *colore* (più propriamente il *corpo colorato*) è percepito nello spazio, e non in noi, perchè non esiste in noi, ma nello spazio. E regaliamo di buon grado al Rabier tutte le altre sue ragioni, tanto la nostra nella sua *naïveté* ci sembra plausibile.

281. Ma le sue parole ci porgono il destro di considerare un poco più a fondo la sua teoria, dopo d'avere sostenuto la nostra; o di passare, come dicono i militari, dalla difensiva all'offensiva. Quì finalmente v'ha qualche cosa, che bene o male ci spiega la famosa *oggettivazione, esteriorazione, projezione nello spazio dei nostri fenomeni interni.* Abbiamo appreso che *la sensazione dolore non è,* e invece la *sensazione colore è projettata nello spazio.* Vale a dire, che le sensazioni e percezioni di tutti quanti i sensibili, cioè di tutti i corpi e di tutte le loro qualità ed operazioni d'ogni sorte, sono così meramente suggettive come il sentimento d'un nostro dolore; e se c'imaginiamo di percepirli come enti e fenomeni esterni, gli è perchè noi stessi li *projettiamo nello spazio,* cioè diamo ad essi quell'esistenza e realtà esterna, che poi crediamo di percepire.

Ora per afferrar bene tutta la profondità e sublimità di questa teoria, stiamo ai due esempj stessi, onde l'ha illustrata il Rabier, del *foglio di carta* e del *cavallo.* E lasciamo pur da banda la stranamente ridicola contradizione dell'ammettere, che questi oggetti da una parte devono fare un'impressione fisica nel nostro nervo per poter essere da noi sentiti, e dall'altra non esi-

Digitized by Google

stono se non in virtù della nostra sensazione, che è *projettata* nello spazio; cioè sono li oggetti che producono la sensazione, ed è la sensazione che produce li oggetti. Contentiamoci soltanto di gustare ed ammirare a nostro bell'agio il portento della *projezione* de' corpi nello spazio per via della nostra sensazione *oggettivata, esteriorata.* E ricordiamoci che si tratta di un *foglio di carta* e d'un *cavallo* veri e reali, con tutte le condizioni fisiche della loro esistenza: il foglio di carta della tal grandezza e solidità e figura e colore, il cavallo *in carne e in ossa.*

È dunque un nostro atto o fenomeno interno (si chiami coscienza, sensazione, percezione, imaginazione, poco monta) che *projetta nello spazio* il foglio ed il cavallo. E sta bene. Ma la coscienza, come la sensazione, ecc., è tutta chiusa nel cervello; talchè *projettarli nello spazio* equivale a farli uscire, trarli o cacciarli fuori dal cervello. Ora nessuna cosa può farsi uscire, nè trarsi o cacciarsi fuori da un luogo, dove già non si trovi: dunque è impossibile che un atto o stato qualsiasi della nostra coscienza giunga a *projettare nello spazio* il foglio ed il cavallo, se cavallo e foglio non si trovino prima nei *centri nervosi*, o nel cervello, ossia nella sede della coscienza, della sensazione, ecc. Posto dunque che ci si devono necessariamente trovare per poterneli far uscire o trarli o cacciarli fuori, resta a sapere come mai ci si possano trovare. Già sapiamo dal Rabier, che non possono esserci venuti da fuori (*ab extra*), parendogli giustamente assurdo che un cavallo in carne e in ossa, e (aggiungo io l'altro suo esempio) un foglio tanto lungo e tanto largo penetrino nella coscienza o nel cervello. Ma escluso il venir di fuori, non rimane più possibile che 'l surgere di dentro (*ab intra*), finchè almeno il Rabier o altri de' suoi non abbiano scoperta una via di mezzo fra il di dentro e il di fuori. Dunque è impossibile che la coscienza o una sua funzione qualsisia *projetti* fuori del cervello nello spazio il foglio ed il cavallo, se prima o per opera sua, o in virtù di qualsiasi altra legge o causa, non si trovino nel cervello il foglio in tali e tali dimensioni, ed il cavallo in carne e in ossa.

E l'imbroglio è già comico assai; poichè la sola enunciazione d'una tal enormità (dell'aver dentro al cervello quel cavallo, quel foglio) moverebbe a risate e fischiate inestinguibili fin tutte le panche e le seggiole di tutti i teatri. Ma al foglio ed al cavallo bisogna ben aggiungere tutti li altri oggetti veduti e visibili, piante e animali, case e piazze, monti e pianure, laghi

Digitized by Google

e fiumi, sole e luna, ecc., ecc: oggetti che noi abbiam veduto inquanto noi stessi li abbiamo *projettati nello spazio;* e ve li abbiam *projettati,* inquanto li abbiamo tratti fuori dalla nostra coscienza e dal nostro cervello, ove prima già si trovavano tali e quali. V'ha di che sbalordire la più pazza imaginazione che si possa mai imaginare.

E non basta. Per *projettare* quelli oggetti nello spazio, bisogna mandarli fuori del cervello; è la sola porta o finestra da cui possano uscire, è l'occhio. Dunque dalla nostra pupilla deve uscire il *cavallo in carne e ossa,* con tutti quelli altri oggetti da noi veduti!....

Dirà forse il Rabier, che li oggetti non sono nel nostro cervello tali e quali sono in natura, ma bensì ridutti in minime proporzioni? Vano ripiego; poichè per minimi che si fingano quei corpicciuoli, devono pur essere in così sterminata moltitudine da formare un mucchio senza proporzione alcuna co 'l più gran testone imaginabile. E poi rimane sempre il guajo del dover quelle milliaja e milliaja di corpuscoli uscir fuori dalla pupilla per essere projettati nello spazio! Ed un altro guajo viene ad aggravare il primo; poichè bisogna ancora spiegare come e perchè quei corpicciuoli diventino, in un batter d'occhio, corpaccioni di forme e moli così diverse; come e perchè un granellino co 'l solo schizzarci fuori dal capo diventi quà un *cavallo in carne e in ossa,* là il Duomo, colà il Monte Rosa, il Po, il mare, ecc.: sempre tali stravaganze da non potersi nè anche supporre nel sogno o nel delirio!

O si dirà, per ultimo rifugio, che le cose nella coscienza o nella sensazione son di natura immateriale, e non già corporea? che quindi non occupano spazio, e non vanno suggette alle difficultà da noi opposte? Ma allora van suggette ad altre non meno enormi, che possiamo per brevità compendiare in due capi:

a) Donde mai poterono venire o come poterono formarsi nella coscienza quei modelli o tipi immateriali delle cose, che poi vengono *projettate nello spazio?* E poichè nella coscienza non havvi altro che sensazioni, qual mostro è mai una sensazione, che inventa o produce modelli e tipi di cose non mai sentite, nè potute sentire?

b) E data pure una coscienza sensitiva che contenga tutti i tipi e modelli degli oggetti visibili, come può mai *projettarli nello spazio?* Dacchè sono immateriali, non possono occupare nessuna porzione di spazio, nè grande, nè piccola. Bisogna dunque che la coscienza nell'atto stesso che li *projetta* fuori

Digitized by Google

del cervello, li *materializzi*, li trasformi in corpi reali con tutte le proprietà e condizioni fisiche e chimiche, vegetali e animali, ch'essi hanno in natura. Anzi non può dirsi propriamente che debba trasformarli; perchè l'atto suo non consiste già nel dare nuove forme a qualche materia già esistente; ma bensì nel produrre anche la materia prima insieme con tutte quelle sue forme. Deve adunque trarre le cose tutte dal nulla, cioè *crearle!* Ed ecco la vera e propria conseguenza finale della teoria psicologica del Rabier e C: tramutare l'uomo in creatore del mondo! E l'uomo, già s'intende, in tutta l'estensione specifica del vocabolo, ossia tutti e singoli li individui della specie umana, maschi e femine, adulti e bambini, dotti ed idioti.... Tutti aprendo li occhi creano tutte le cose che vedono! E le creano prima di poterne avere nè pur in germe un'ombra di idea o di concetto qualsiasi, perchè devono crearle al primo vederle!.... E così, un professore, come il Rabier, ogni dì che fa lezione, crea la sala dove insegna, e li scolari a cui insegna. È lui che scrive i loro scritti, lui che parla le loro parole. Lo interrogano? è lui che s'interroga. Gli rispondono? è lui che si risponde. Spropositano? è lui che sproposita.... E scuola e scolari esistono finchè c'è lui a guardarli; ma uscito ch'egli sia dalla sala, addio scolari e scuola; non v'è più nulla al mondo nè di questa, nè di quelli!

« Et voilà, conclude solennemente il Rabier, pourquoi le sens « commun s'imagine qu'il perçoit des phénomènes extérieurs ». *Et voilà*, concludo anch'io, non saprei se mosso più ad ilarità o indignazione, *voilà* che cosa pretendono i filosofi moderni di sustituire al senso commune e alla ragion naturale del genere umano!

Signori positivisti e fenomenisti, psicologi e fisiologi, psicofisiologisti o fisiopsicologisti che vi chiamiate, siete andati a studiar filosofia nei dormitorj e nei manicomj; e ne avete riportato una filosofia veramente da sognatori o da deliranti. Se foste vissuti a' tempi di Orazio, in luogo di sè stesso e del suo epicureismo, egli avrebbe potuto, con assai più di ragione, citare voi e la vostra filosofia ad esempio *insanientis sapientiae* (Od., lib. I, XXXIV).

Digitized by Google

IX.*

VALORE MORALE DEI SISTEMI.

282. L'innocenza di tutte le dottrine senz'alcuna eccezione o restrizione ebbe di recente a difensore il sig. Guyau; il quale nel suo libro su *La morale anglaise contemporaine,* benchè non professi apertamente il positivismo o materialismo della *Morale de l'utilité et de l'évolution* (1), dichiara tuttavia: « Nous croyons qu'un système si sincère (2) qui s'appuie sur « le seul raisonnement et prétend être fort comme la science,

* V. n. 188.

(1) Non ha però tardato guari a smettere ogni riserbo. La morale de l'utilité et de l'évolution gli parve indi a poco una dottrina, che ritenesse ancora qualche cosa della morale; e fosse pertanto già divenuta anch'essa una dottrina antiscientifica, vieta e barbogia. Si diede però lesto lesto a cercarne un'altra veramente e pienamente degna della *scienza* moderna; e conforme al proverbio: Chi cerca, trova; l'ha tosto trovata. E ne fece la gran rivelazione al mondo in due libri, che hanno almeno il raro pregio di dir tutto co'l solo frontespizio: Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, e L'irreligion de l'avenir.

(2) Anche di questo epiteto si fa oggidì un abuso indecente. Li autori di sistemi o dottrine immorali, di prose e poesie infami, vengono lodati, se non altro, perchè *sinceri;* laddove agli scrittori di libri buoni, sani, propagatori delle verità più importanti alla retta cultura della mente e del cuore, all'ottimo governo della vita privata e publica, si dà la taccia, almanco in modo indiretto e sottinteso, di ipocriti. E lo stesso criterio si estende dalla teoria alla pratica. Un uomo o una donna, un fanciullo o una fanciulla s'abbandonano senza freno nè pudore alle passioni più abjette e brutali? Poco male; hanno sempre il merito della sincerità. Resistono invece alle seduzioni del vizio, reprimono le malvagie tendenze, mortificano li appetiti sensuali? Guai a loro! sono di regola sospetti, se non condannati, d'ipocrisia. Ed il Renan andò ancora più oltre. A scusare, anzi ad onestare il sacrilego amorazzo d'una badessa co 'l suo seduttore poco prima di dover andare al patibolo, non si vergognò di allegare questo cinico argumento, che l'amore deve essere *sincero,* massimamente dinanzi alla morte! E vuol dire, che se quella sciagurata di monaca, lì al punto di morte, avesse

Digitized by Google

« mérite l'examen le plus approfondi et le plus consciencieux » (1). Questa dichiarazione sarebbe opportuna e lodevole, se concernesse qualche sistema, che per l'indole delle sue dottrine o teoricamente troppo astruse, o praticamente troppo austere, fosse repugnante al gusto generale, e però disconosciuto, negletto dagli studiosi. Ma qui, per verità, è fuor di proposito. *La morale de l'utilité et de l'évolution* è una dottrina così facile e così commoda, che il raccommandarne l'esame è più che superfluo. *La morale de l'utilité* non solo fu ed è esaminata anche troppo in teoria, ma fu ed è anche troppo seguita in pratica; e *la morale de l'évolution,* quantunque ancor novellina, è entrata così bene e così tosto nelle grazie del publico, che in pochi anni divenne il credo di dottori e dottoresse, di scrittori e scrittorelli senza numero.

« Qu'on ne se borne donc pas, prosegue il Guyau, comme « on le fait trop souvent, à le flétrir d'un mot hautain, ou à « l'écarter comme dangereux » (2). Certamente, a giudicare un sistema non basta *le flétrir* o *l'écarter;* ma dopo che fu giudicato con tutte le regole della critica, e dimostrato falso ne' suoi principj e funesto nelle sue conseguenze, oh! perchè non sarà lecito, quando occorra di parlarne, *le flétrir* o *l'écarter?* Sarebbe bella davvero, che non si potesse più qualificare come si merita la dottrina de' sofisti e degli epicurei, antichi e moderni, se non a patto d'averne sempre a ripetere l'esame e la confutazione!

« Il est digne, soggiunge il Guyau, d'être étudié sans pré« vention, d'être compris et respecté même lorsqu'il paraît « porter atteinte à des idées qui nous sont chères » (3). Che si debba *studiare senza prevenzione* e comprendere un sistema qualsiasi prima di portarne giudizio, sta bene. Ma questo studio per *la morale dell'utile e dell'evoluzione* è stato già fatto e strafatto. Che poi si debba *rispettare* ogni sistema per quanto assurdo e perverso, gli è un precetto che equivale alla negazione assoluta d'ogni logica e d'ogni morale. No, signore, il

saputo mantenere la sua fede, obedire alla sua coscienza, difendere la sua dignità contro la sua passione, non sarebbe più stata sincera! Ossia vuol dire, che la sincerità è virtù del vizio, e l'ipocrisia è vizio della virtù! Laonde, a tenore di questa nuova morale pornografica, con cui il Renan vuol riformare la morale cristiana, il più bel tipo dell'uomo sincero è un ciacco, e della donna sincera una prostituta!

(1) *Avant-propos,* pag. IX. (2) Ibid. (3) Ibid.

Digitized by Google

falso e il male non possono, non devono *rispettarsi* da chi rispetta il vero ed il bene. Finchè non abbiate abolita la logica e con essa ogni differenza tra vero e falso, e abolita la morale e con essa ogni differenza tra bene e male, la vostra massima del *rispetto* ad un sistema, che non solo *paraît porter atteinte à des idées qui nous sont chères,* ma che in realtà offende, sovverte, conculca la ragione e la coscienza umana, sarà sempre una massima assurda e perversa come quel sistema.

283. A giustificarla però il Guyau ricorre ad un argumento più generale: « Le caractère le plus remarquable de l'esprit « philosophique et scientifique moderne c'est de ne plus s'en- « fermer dans une doctrine, de s'ouvrir tout grand à toutes, « sans crainte et sans hésitation, prêt à admettre la vérité nou- « velle, prêt a recommencer tout son travail d'autrefois, à « rompre avec son passé, plein de cette tranquillité que la na- « ture apporte dans ses métamorphoses, et qui ne compte pour « rien les souffrances du moi, ses préjugés évanouis ou ses « espérances brisées » (1). Ma questo *carattere* non è punto una prerogativa dello *spirito filosofico e scientifico moderno:* è la condizione generale dello spirito filosofico e scientifico fuori del cristianesimo, cioè in ogni tempo e in ogni luogo, che la filosofia o la scienza non aveva ancora o non aveva più lo spirito cristiano. Ed invero, che s'ha egli ad intendere per *moderno?* Se si prende nel significato commune di posteriore al medio evo, quel carattere non è moderno; poichè appartenne già allo *spirito filosofico e scientifico* dal dì che esso nacque co 'l fiorire della cultura classica nell'antico mondo pagano, fino al dì che si estinse col perire del paganesimo nel nuovo mondo cristiano; e tornò poi ad appartenergli su la fine del medio evo, quando rinacque co 'l genio pagano della letteratura classica, e rifiorì nel secolo per ciò detto della rinascenza o del risurgimento. Se invece si prende *moderno* nel senso più ristretto di contemporaneo e proprio dell'età nostra, l'errore storico del Guyau non è men grave e manifesto. O non han forse quel *carattere* le riforme di Bacone e di Cartesio nel sec. XVII? Non han quello *spirito* le dottrine di Locke, Bayle, Hume, Kant, Lessing.... nel XVIII? E non han quello spirito e quel carattere in grado superlativo le teorie degli enciclopedisti e dei banditori della rivoluzione?

(1) Ibid.

Digitized by Google

Non occorreva dunque far appello allo *spirito filosofico e scientifico* del secolo nostro per ottenere toleranza e rispetto alla *morale dell'utile e dell'evoluzione*. Questa bella gioja di morale fu già nell'èra antica e nella moderna non solamente tolerata e rispettata, ma dominante e trionfante, prima co' sofisti, poi con li epicurei, più tardi con li umanisti e i rivoluzionarj, e a' dì nostri domina e trionfa nelle scuole de' positivisti, nelle turbe de' socialisti e communisti, internazionalisti e nichilisti, e nelle altre turbe in apparenza più civili ed assennate, ma in realtà non meno corrotte ed abjette, e forse ancor più numerose, de' *gaudenti* che fanno loro Dio il ventre o il denaro, e tengono la vita per un perpetuo carnevale. A udire però il ricorso così serio e solenne del Guyau allo *spirito filosofico e scientifico moderno*, in favore della *morale dell'utile e dell'evoluzione*, si direbbe proprio ch'egli sogni di vivere in un altro mondo, sotto l'impero della scolastica ed il terrore dell'inquisizione; sì che ci voglia un coraggio eroico a dissentire da qualche articolo del Simbolo o da qualche decisione del Sillabo; e i dissidenti, se non esposti più ai pericoli delle torture e dei roghi, sieno almanco vittime dell'odio, disprezzo, abbandono universale. Ma chiunque vive e veglia in questo mondo, e vede ed ode quale sia lo stato mentale e morale del nostro tempo; sa troppo bene, che fuori del ceto ecclesiastico e delle sue scuole e clientele, ci vuole anzi molto coraggio a combattere, e non già a sostenere le dottrine anticristiane e irreligiose; e che non solo nei libri e giornali, ma nell'insegnamento publico ed officiale, massime degli instituti superiori, sotto il patrocinio dei governi che più si vantano liberali, primeggia e predomina talmente l'ateismo ed il materialismo, che a ben pochi basta ancor l'audacia di parlare dalla catedra di Dio e dell'anima, d'una coscienza spirituale e libera, d'una vita futura ed immortale. Ed il Guyau viene a raccommandarlo al nostro *esame* e al nostro *rispetto!*

Ancor una parola su questo articolo. Fra le note ch'egli attribuisce al *carattere* dello *spirito filosofico e scientifico moderno*, v'è quella *tranquillità* che *non fa nessun conto delle sofferenze dell'io, de' suoi pregiudizj svaniti o delle sue rotte speranze*. Ora, che lo spirito filosofico e scientifico possa e debba passar sopra alle *sofferenze* ed ai *pregiudizj, transeat;* ma quanto alle *speranze*, adagio. Se trattasi di speranze vane ed illusorie, nate dall'ignoranza, dalla superstizione, del fanatismo, il non farne conto è diritto e dovere, merito e lode della filo-

Digitized by Google

sofia e della scienza. Ma ci sono anche speranze, che han fondamento nella ragione teoretica e pratica, nella coscienza dell'attività e libertà morale, nel sentimento della dignità e perfettibilità umana, così bene sculpito dalla sentenza di Pascal: *L'homme n'est produit que pour l'infinité:* e il non far conto nè pur di queste speranze non è già un dar prova di *spirito filosofico e scientifico,* ma un abusare della scienza e della filosofia per ispirito di parte, per amor di sistema, per impulso di passione, a tacere d'altri motivi o fini ancor più riprovevoli. L'oggetto di queste speranze è un Ideale, un Assoluto, su cui la ragione filosofica e scientifica non ha giurisdizione alcuna, non può decider nulla; e però quando essa pretende di spegnerle e dissiparle, il fatto suo non è soltanto un abuso di potere, ma è un reato di lesa umanità.

284. Entra infine il Guyau nel vivo della questione: « A ce « large point de vue, où doit se placer tout chercheur con- « sciencieux de la vérité, y a-t-il encore des *doctrines dange- « reuses,* suivant une expression souvent employée, et qu'on « n'a pas épargnée aux théories anglaises? Nous ne le croyons « pas ». E perchè? Perchè « une *theorie,* un *système raisonné* « ne peuvent être dangereux, car le danger serait dans la raison « même, puisqu'ils ne tirent leur force que de la raison » (1). Ecco la sola ed unica prova ch'egli arrechi della sua *credenza.* Ma è dessa una prova? o non è anzi il cavillo più *pericoloso* che sia mai uscito di bocca ad un sofista? Basta dunque che un *sistema* sia *ragionato,* perchè sia innocuo? Ed allora l'una delle due: o la ragione non può mai errare, o l'errore non può mai esser nocivo. Nel primo caso verrebbe conferito alla ragione un privilegio d'*infallibilità,* il quale dovrebbe estendersi naturalmente ad ogni *sistema ragionato.* Bisognerebbe quindi proclamare egualmente infallibili anche i sistemi contradittorj fra loro; anzi bisognerebbe riconoscere infallibili anche i sistemi, che si censurano e si rigettano come falsi ed assurdi. Nel secondo poi s'andrebbe anche più oltre; si regalerebbe alla ragione una prerogativa di *impeccabilità,* la quale dovrebbe giustamente estendersi ad ogni *atto ragionato,* e per conseguenza ad ogni *agente ragionante.* E siccome non v'ha delitto che non sia *ragionato* (cioè commesso per motivi deliberati dalla ragione), non v'è nè pur delinquente che non sia impeccabile. In altri termini, non

(1) Ibid.

Digitized by Google

ci son più al mondo nè delinquenti, nè delitti; chiunque ha l'uso della ragione è impeccabile, e qualunque atto determinato dalla ragione è innocente. Caino, per es. e Giuda, Tiberio e Nerone, e tutti quanti *ejusdem furfuris,* sono innocentissimi; perchè avevano ciascuno il suo bravo *sistema ragionato,* e non si risolveano a trucidare i fratelli, tradire i maestri, assassinare i genitori, i figliuoli, li amici, i popoli,.... se non in forza di brave ragioni!

O dirà per avventura il Guyau, che le ragioni dei delinquenti e dei delitti sono ragioni false e fallaci, perverse e perversive? Benissimo, ma allora egli stesso distrugge la sua teoria; allora è lui che ha torto a negare, e non già noi ad affermare che ci sono *dottrine pericolose,* comechè *ragionate.* È lui che confessa non solo possibile, ma realissimo e frequentissimo il caso, che la *ragione stessa* venga adoperata a servizio dell'errore e non della verità, del male e non del bene, del vizio e non della virtù. È lui che riconosce di dover fare gran differenza tra ragioni buone e ragioni cattive; e però d'aver detta un'enormità asserendo che non può esserci *pericolo nella ragione.* Chè anzi, per riguardo alla vita morale e sociale (e ad essa sola si riferisce la nostra questione), non può esserci *pericolo fuorchè nella ragione,* non avendo li atti umani un valor morale e sociale se non inquanto sono *ragionati,* cioè fatti con l'uso della ragione. La quale è dunque moralmente e socialmente la causa di tutto il bene, come di tutto il male, secondochè è bene o male adoperata. E noi abbiamo il diritto, anzi il dovere di qualificare, non che *pericolosi,* ma funesti, immorali, inumani, pestiferi, abominevoli i *sistemi ragionati,* che aboliscono la spiritualità e libertà della coscienza. Se essi *traggono la loro forza dalla ragione* per negare la verità, a noi la ragione dà la forza di affermarla. E la nostra ragione val meglio della loro; perchè la nostra si conforma, laddove la loro si ribella a ciò che v'ha di più naturale ed essenziale nella specie umana.

« On pourrait plutôt, ribatte il Guyau, appliquer une telle épi-
« thète (dangereuses) aux superstitions populaires, aux religions
« qui se prétendent révélées, et qui, s'appuyant sur le miracle
« et le mystère, s'appuient sur l'irrationnel, sur l'absurde, comme
« l'avouent Tertullien et Pascal; ne tendent-elles pas ainsi à
« détruire en nous la raison pour s'y substituer? Tout dogme
« est foncièrement immoral en lui-même » (1). È questa una scappata ben degna di quei *liberi pensatori,* che sono la negazione personificata così della libertà, come del pensiero; ma

Digitized by Google

è indegna di un filosofo. Confundere le *superstizioni popolari* con le *religioni rivelate* tutte quante insieme, senza eccezione o restrizione alcuna, è una sciocchezza; e le stesse *superstizioni* religiose sono infinitamente più *ragionevoli* e *rispettabili* del materialismo e della sua *morale utilitaire et évolutionniste.* Confundere poi il *miracolo* ed il *mistero* senza più, universalmente ed assolutamente, con l'*irrazionale* e l'*assurdo* è un'altra sciocchezza, massime da parte di chi stima *filosofico* e *scientifico* l'evoluzionismo, ossia un sistema che è un tessuto di misteri e miracoli infinitamente più irrazionali di quanti ne abbian mai proposti e creduti le religioni rivelate. Prendere inoltre una frase di Tertulliano e di Pascal per una sentenza perentoria contro li argumenti di milliaja d'altri scrittori, che l'hanno corretta e rettificata, è ancora una sciocchezza più sciocca delle altre. E del resto, sì, stiamo pure all'esempio di Tertulliano e di Pascal: la fede nell'*irrazionale* o nell'*assurdo,* secondo il dizionario del Guyau, ha forse *distrutto in essi la ragione?* Non so veramente che cosa egli ne pensi; ma so quel che ne dice la storia: ed è, che tenuto il debito conto della differenza de' tempi rispettivi, la ragione di que' due autori fu sempre così robusta ed acuta, così alta e profonda, che la ragione di tutti insieme li epicurei, li *utilitarj,* li *evoluzionisti* non arriva nè pure a capirla.

285. Ed anche quì il Guyau ha propriamente l'aria d'un uomo che non è di questo mondo. Parla del dogma come di qualche cosa, che ai credenti s'imponesse con le più spaventevoli e terribili minacce, ossia come d'un *atto di fede,* che non possa farlo se non chi abbia prima rinunziato alla propria ragione, cioè siasi più o meno volontariamente cavato li occhi per non vedere la luce del sole. Ma è una stranezza come le altre. Da lungo tempo l'inquisizione non fa più violenza, nè paura a nessuno; ed è padronissimo ognuno di credere o non credere ciò che vuole. Ma se trattasi del vulgo, la sua cognizione è sempre una fede, tanto in materia religiosa, quanto in ogni altra; poichè qualunque verità che sorpassi la sfera del senso commune, è per lui un *dogma* ch'egli crede su la parola del maestro, del paroco, del sindaco, del medico.... Posto dunque che fosse *foncièrement immoral en lui-même* il dogma religioso, dovrebbe dirsi egualmente immorale ogni credenza ed opinione del popolo anche in materia civile, politica, economica, giuridica, ecc. Ed il Guyau oserebbe dirlo? Se invece si tratta della gente culta,

Digitized by Google

la sua credenza è un atto di ragione tanto in materia religiosa, quanto in ogni altra; poichè non crede se non ciò che la ragione direttamente o indirettamente le dimostra credibile. Potrà ingannarsi, senza dubio; ma e non può anche ingannarsi lo storico nell'ammettere certi fatti, il fisico nello stabilire certe leggi, il matematico nel provare certi teoremi....? Ed infine, l'ultimo perchè eziandio in ogni scienza è sempre una verità, che s'intuisce o si crede, e non si dimostra nè si può dimostrare, ossia è un *dogma* nel suo vero e proprio significato. Ammesso dunque che *tout dogme est foncièrement immoral en lui-même,* ne seguirebbe doversi dire immorale anche ogni scienza, immorale anche la *morale dell'utile e dell'evoluzione,* non meno di qualsiasi religione rivelata. Ed al Guyau piacerebbe la conclusione?

« Mais, soggiunge egli, tout système qui n'est pas un dogme, « ne peut plus rien offrir de véritablement dangereux à l'esprit « qui poursuit la vérité; car la diversité des systèmes est pré- « cisément le seul moyen de la découvrir » (1). Il contraposto è davvero edificante! Dunque il dogma, per es., della Providenza divina è *immorale,* laddove il *Sistema della natura* non ha *nulla di pericoloso.* Dunque il Guyau vieterà a' suoi figli (dato che ne abbia) di leggere l'*Evangelio* come *immorale,* perchè *dogmatico;* e permetterà invece di studiare e applicare il sistema *De arcanis Amoris et Veneris* come *non pericoloso,* perchè *non dogmatico!* E che avrebb'egli mai da temere? L'*esprit* dei giovinetti *poursuit* spontaneamente, avidissimamente *la vérité;* e poichè *il solo mezzo per iscoprirla è la diversità dei sistemi,* gli è chiaro che ad insegnare la probità ai fanciulli e la modestia alle fanciulle, il metodo più sicuro e spedito e morale sarebbe di mandare a scuola li uni negli ergastoli e le altre nei postriboli!

« Chaque théorie, soggiunge il Guyau, quel qu'en soit l'objet, « aura donc des droits égaux aux yeux du penseur: qu'il s'a- « gisse de la morale et de ses fondements ou de toute autre « science, peu importe » (2). E così *agli occhi del pensatore* devono *aver eguali diritti* le teorie vere e le false, le buone e le ree; eguali diritti le teorie, la cui applicazione fa l'uomo giusto e la donna onesta, e quelle la cui applicazione fa i ladri e le meretrici! Or questo modo di *pensare* a me sembra davvero *foncièrement immoral en lui-même;* ed il *pensatore* che

(1) Ibid., pag. X. (2) Ibid.

Digitized by Google

pensa così, potrà ben essere un'arca di *scienza*, ma è un uomo inetto a capire che cosa sia la logica e la morale; è un uomo che disonora l'umanità.

« Tout, conclude il Guyau, doit être objet de libre spécula-« tion et de libre examen pour l'homme »; e tira innanzi a predicare i vantaggi e benefizj della libertà di studio e d'insegnamento! Proprio come se fossimo ancora in pien medio evo, e non ci fossero altre scuole che i chiostri, nè altri maestri che i frati! Oggidì, in mezzo ad una licenza di parola e di stampa che fa ribrezzo ed orrore ad ogni galantuomo, venir a perorare la causa della *libera speculazione* e del *libero esame*, gli è davvero come se a ghiottoni che van gavazzando in banchetti quotidiani, si facesse una predica su l'utilità e la convenienza di guardarsi dal perire d'inedia! Ma, signor no, non si tratta punto della libertà di speculazione e d'esame; si tratta bensì del merito delle dottrine esaminate e speculate. Voi asserite senz'alcuna prova, che son tutte innocue; noi diciamo e proviamo che ve n'ha di pericolose e perniciose, di venefiche e micidiali. Voi volete che sieno tutte rispettate egualmente, e noi no: dobbiamo rispetto soltanto alle dottrine rispettabili; ma alle altre il disprezzo, l'odio, la guerra, l'esecrazione che si meritano. Voi badate unicamente al progresso teoretico della scienza; a noi sta prima e più a cuore il bene pratico dell'umanità. Una scienza che inalza, nobilita, e perfeziona l'uomo, è degna del nostro culto, e noi glielo rendiamo per la parte nostra di gran cuore. Ma una scienza che abbassa, avvilisce, deprava l'uomo, è meritevole invece di tutto il nostro aborrimento; ed a petto di questa scienza *falsa* e *bugiarda*, meglio, oh! mille volte meglio l'ignoranza!

FINE.

Digitized by Google

INDICE E SOMMARIO

LETTERA PROEMIALE AL PROF. G. B. MARSANO. Pag. 7-54

1. Occasione di scrivere questo libro. — 2. Motivi del lungo silenzio: mancanza di tempo. — 3. Mancanza di voglia: per difficultà della forma letteraria, — 4. e della sustanza filosofica. — 5. Abusi ed eccessi della stampa. — 6. La filosofia peggio che *povera e nuda,* — 7. massime in Italia. — 8. Gran voga della filosofia detta positiva. — 9. Materialismo in teoria. — 10. Immoralismo in pratica. — 11. Morale dell'utile e del piacere. — 12. Guerra al materialismo. — 13. Nuove armi che richiede. — 14. Passaggio dal *tempus tacendi* al *tempus loquendi,* — 15. per la materia e la forma degli scritti anteriori. — 16. Carattere della polemica dopo il quarantotto. — 17. Critici e storici novellini. — 18. Perchè preferita la forma critica alla teoretica. — 19. Nuove condizioni d'Italia. — 20. Dovere d'un esame di coscienza. — 21. La prima e l'ultima Critica.

CAPO I. — INTENTO DEL LIBRO . . . . . Pag. 55-82

22. Assunto della *Filosofia delle Scuole Italiane.* — 23. Dai frutti si è conosciuta la pianta. — 24-26. Contradizione fra lo scopo e l'effetto del criticismo. — 27. Impressione nell'animo dei lettori. — 28. Inganno di Kant. — 29. Verità delle tesi e falsità delle prove. — 30. Dottrina di S. Tomaso su le verità naturali-razionali, e sovranaturali-sovrarazionali. — 31. Teismo filosofico. — 32. Teismo religioso. — 33. Vizio del criticismo kantiano, — 34. riuscito a peggiorare il male che volea guarire.

Digitized by Google

CAPO II. — L'INTRODUZIONE. — § I. Stato della filosofia in Italia . . . . Pag. 83-109

35. Filosofia e libertà. — 36. Argumento contro l'esistenza della filosofia cristiana. — 37. Confutazione: A. *Principj*. — 38-39. B. *Teoremi*. — 40-42. Altre objezioni e risposte. — 43. C. *Dimostrazioni* e *conclusioni*. — 44. Filosofi nemici del cristianesimo, e cristiani nemici della filosofia.

§ II. Rosmini e Gioberti . . . . . Pag. 109-187

45. Rettificazione d'un giudizio parziale ed ingiusto.
A. 46. Due torti nella critica del Rosmini. — 47. Sue differenze da S. Tomaso. — 48. Vanità del suo principio. — 49. Stravaganze della sua teoria dell'ente. — 50. Fissazione di affibbiarla a S. Tomaso. — 51. Liberalismo del Rosmini. — 52. Causa primaria della guerra mossagli dai gesuiti. — 53. Guerra accidentalmente ingiusta, ma essenzialmente giustissima. — 54. Condanna del rosminianismo, non imputabile ai gesuiti, — 55. ma agli stessi rosminiani. — 56. Apparente sottomissione degli uni. — 57. Aperta ribellione degli altri. — 58. Vendetta a parole e vendetta in marmo o in bronzo.
B. 59. Due giudizj opposti intorno al Gioberti. — 60. Parziali, eccessivi ambidue. — 61. Tre periodi nella sua vita dottrinale. — 62. La chiave per conciliarli sta nelle sue Opere postume. — 63. Amor patrio del Gioberti. — 64. Programma del Risurgimento d'Italia. — 65-66. Prodigiosa efficacia della prima classe de' suoi scritti. — 67. Assunto negativo e positivo della seconda classe. — 68. Episodio politico. — 69. Tema della terza classe. — 70. Corrispondenza fra la teorica e la pratica del suo sistema. — 71. *Bailo* della nazione italiana, — 72-73. piuttosto che restauratore della sua filosofia. — 74. Valore teoretico del sistema giobertiano. — 75. Cattolicismo non più religioso, e razionalismo non più scientifico. — 76. Valore pratico: liberalismo rivoluzionario. — 77. Distruzione dell'ordine naturale e morale. — 78. Falsa legge di gradazione. — 79. Machiavellismo. — 80. Patriotismo pagano. — 81. Suoi furori, cause di corruzione e sintomi di morte.

§ III. Stato della religione in Italia. Pag. 187-267

82-83. Religione e libertà. — 84. Se l'Italia non sia più cattolica: fatti generali. — 85. Fatti particolari. — 86. Sottrazioni dalla

Digitized by Google

somma de' cattolici italiani. — 87. Vita del cattolicismo attestata dai banditori della sua morte. — 88. Passione politica e passione filosofica. — 89. Se il cattolicismo sia opera di violenza e tirannia religiosa. — 90. Quale libertà d'esame sia interdetta al cattolico. — 91. La vera critica e il vero esame a tenore del razionalismo. — 92. L'apostolato cristiano ed il razionalistico. — 93. Ragioni false e vere contro la libertà d'esame e di coscienza: Propensione dell'intelletto all'errore. — 94. Misteri e fede cieca. — 95. Corruzione originale del cuore: quanta parte abbiano nel retto giudizio le disposizioni mentali e morali. — 96. Ignoranza del popolo. — 97. Dovere di accertarsi della verità della propria religione. — 98. Invettiva contro l'educazione materna. — 99. Se non è lecita l'educazione cristiana, è illecita ogni educazione. — 100. Una falsa legge ed una falsa profezia. — 101. Antitesi maligna fra l'Evangelio e la Chiesa. — 102. Pentimento e ravvedimento. — 103. Protestantesimo, socinianismo, razionalismo. — 104. Beatitudini che la libertà prometteva all'Italia. — 105. Vana difesa dello scetticismo filosofico. — 106. Confessione rettificata e compiuta. — 107. Punto d'appoggio; emancipazione morale ed intellettuale. — 108. Ritorno alla filosofia cristiana ed alla religione cattolica.

CAPO III. — LA LETTERA PRIMA. — Il genio del nostro secolo . . . Pag. 268-291

109. Indifferenza per le questioni meramente speculative. — 110. Incredulità pe 'l sovranaturale e sovrasensibile. — 111. Umanismo e dogmatismo. — 112. L'antiteismo si risolve in ateismo e materialismo. — 113. Nè il cattolicismo è morto, nè l'umanismo è un progresso naturale e necessario. — 114. Male interpretata la ricostruzione del teismo cristiano. — 115. Un'altra caratteristica erronea del nostro tempo. — 116. Vita favolosa dei popoli cristiani, e domande favolose dei popoli moderni. — 117. Risposte antiche e vere, nuove e false. — 118. Quale socialismo sia carattere dell'êra nuova. — 119. Che cosa neghi e che cosa voglia.

CAPO IV. — LA LETTERA SECONDA. — Dello scetticismo . . . . . Pag. 292-321

120. Scetticismo vulgare. — 121. Scetticismo filosofico: compendiato in un sillogismo. — 122. Falsa la maggiore, che subordina la legitimità di ogni giudizio alla sua dimostrazione.

Digitized by Google

— 123. E falsa la minore, che mette in dubio la veracità dell'intelletto umano. — 124. L'essere delle cose in sè stesse ed in realtà. — 125. Contradizione essenziale dello scetticismo. — 126. Non può evitarla se non chiudendosi in perpetuo silenzio. — 127. Contro di quale dogmatismo egli abbia ragione. — 128. L'instituzione religiosa e lo scetticismo. — 129. Se possa essere virtuoso chi non è religioso. — 130. Estreme dubitazioni dello scettico. — 131. L'unica via per uscire dallo stato di dubio. — 132. La fede religiosa e la critica. — 133. Antagonismo fra teorie scientifiche e credenze cristiane.

CAPO V. — LE LETTERE TERZA E QUARTA.
— Fenomeno e realtà . . . . Pag. 322-380

134. Falsa opposizione fra i due termini: idealismo subjettivo. — 135. Già confutato da S. Tomaso. — 136. Interpretazione erronea dei due termini. — 137. Quattro significati del termine *realtà* o *cosa reale*. — 138. Fenomeno e noumeno. — 139. A quale specie di realtà sia opposto il fenomeno. — 140. Il fenomenismo si risolve in sensismo e subjettivismo. — 141. Carattere positivo del concetto di sustanza. — 142. Argumento sofistico dei fenomenisti contro la realtà della sustanza. — 143. Impossibilità del fenomeno o accidente senza il noumeno o sustanza: mitologia del fenomenismo. — 144. Tolti i fenomeni che cosa resta? — 145. Enormità delle conseguenze del fenomenismo. — 146. Sua repugnanza co' fatti più certi ed evidenti dell'esperienza, della scienza, e dell'osservazione. — 147. Tolte le nostre sensazioni non è tolta la realtà delle cose sentite. — 148. Solita canzone degli ubriachi, dormienti, e deliranti. — 149. Interpretazione vera o falsa della sentenza, che senza occhi non ci sarebbero colori. — 150. Il fenomenismo già confutato da Aristotele e S. Tomaso. — 151. I gruppi dei fenomeni. — 152. Nessun divario fra la veglia ed il sogno; nulla di reale, e tutto imaginario. — 153. Le nuove teorie della fisica e della fisiologia. — 154. Analisi della sensazione. — 155. Il fenomenismo distrugge l'unità e identità degli individui. — 156. Realismo ingenuo e credenze vulgari.

CAPO VI. — LA LETTERA QUINTA. —
Esistenza di un Ente assoluto. Pag. 381-407

157. La 1ª questione: se tutta la realtà sia temporanea o limitata nella sua esistenza, non è insolubile. — 158. Vano ri-

Digitized by Google

corso all'autorità di S. Tomaso e di Kant. — 159. Fra l'esser cominciato e il non esser cominciato ad esistere v'è opposizione contradittoria. — 160. Argumento fallace del razionalismo. — 161. Esistenza temporanea del mondo, nè infinita, nè indefinita, ma finita. — 162. Com'esca l'Ente eterno dall'ente temporaneo. — 163. La 2ª questione: se tutta la realtà sia finita o limitata nella sua essenza, frantesa e confusa con la prima. — 164. Altri sofismi. — 165. La limitazione dell'esistenza implica la limitazione dell'essenza. — 166. Come il finito presupponga ed escluda l'infinito. — 167. Valore negativo e positivo del finito.

CAPO VII. — LETTERA SESTA E SEGUENTI.
— Nozione dell'Ente assoluto. Pag. 408-473

168. La critica mossa al Bertini, valida per la parte polemica; — 169. ma per la parte teoretica, logicamente sbagliata e moralmente biasimevole. — 170. Impossibilità di una teoria positiva ed apodittica dell'Assoluto. — 171. E necessità di una nozione negativa e confusa dell'Assoluto. — 172. Dimostrazione che se ne trae dal criticismo kantiano. — 173. Tutte le categorie escludono ed implicano l'Assoluto. — 174. Le due tesi non si contradicono, ma si confermano scambievolmente. — 175. Vengono però separate ed opposte fra loro dall'ateismo e dal panteismo. — 176. Dagli eccessi di questi due sistemi non è via di scampo la *Critica della Ragione Pura*. — 177. L'*Estetica*. — 178. L'*Analitica*. — 179. La *Dialettica*: conclusione di tutte e tre, l'impossibilità di ogni cognizione. — 180. Antinomie kantiane. — 181-2. Critica della prima. — 183. Nè l'*osservazione* di Kant la giustifica. — 184. Critica della quarta. — 185-7. Nè l'altra *osservazione* rimedia alla sua fallacia. — 188. Nessuna antinomia kantiana in S. Tomaso.

CAPO VIII. — CONCLUSIONE . . . . . Pag. 474-529

189. Esito singolare della controversia co 'l Bertini. — 190. A cansare li eccessi opposti dell'ateismo e del panteismo, unica via il teismo cristiano. — 191. L'idea di Dio, più atto di fede che oggetto di scienza. — 192. Fallacia del positivismo nel negare l'Assoluto. — 193. Negazione giustamente condannevole per le sue ree conseguenze. — 194. Falso ogni sistema che porta a conseguenze repugnanti al senso commune ed al senso morale. — 195. La coscienza, fonte di verità e non di errori. — 196. Non tutte le dottrine sono in-

Digitized by Google

nocue e rispettabili. — 197. Quale sarebbe la dottrina teoretica, — 198. e la dottrina pratica di una generazione tutta imbevuta delle idee anticristiane. — 199. Esempj antichi e moderni. — 200. Ultimo corollario della scienza atea e materialista, l'anarchia del communismo. — 201. Ricerca di qualche rimedio o riparo contro tanto pericolo. — 202. Rimedj inutili o nocivi dell'economia, — 203. della politica, — 204. della nuova morale, — 205. della nuovissima pedagogia. — 206. Unico rimedio, il ritorno dei governi e dei popoli a Dio, a Cristo, alla Chiesa.

APPENDICE.

I. Carattere generale di S. Tomaso e della sua filosofia . . . . . Pag. 531
II. Tomismo rosminiano . . . . . » 549
III. Dogmatismo scettico . . . . . » 572
IV. Noumeno e fenomeno . . . . . » 583
V. Paralogismi kantiani . . . . . » 587
VI. L'apparire a noi e l'essere in sè . . . . » 597
VII. Illusionismo e fenomenismo . . . . . » 617
VIII. Una nuova difesa del subjettivismo . . » 650
IX. Valore morale dei sistemi . . . . . » 666

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google